Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus.

Introduction, texte critique,

traduction et notes

par

Marcel Doucet

Tome I

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de

(Ph.D.) Philosophiae Doctor (Sciences Médiévales)



INSTITUT D'ETUDES MEDIEVALES

FACULTE DES ETUDES SUPERIEURES

UNIVERSITE DE MONTREAL

Juin 1972



TABLE DES MATIÈRES

Sommaire

Le présent travail consiste en l'établissement du texte critique de la *Dispute* tenue en 645 par Maxime le Confesseur et Pyrrhus, ex-patriarche monothélite de Constantinople. J'ai retracé vingt-sept manuscrits contenant ce texte et j'en ai collationné dix-sept à partir de microfilms. Les manuscrits étudiés se regroupent en deux grandes familles (β et ε), dont l'une (ε) présente un texte plus sûr. Des sous-groupes se dessinent à l'intérieur de chaque famille; leurs inter-relations sont indiquées par un *stemma* (p. 523). Pour l'établissement du texte, j'ai retenu en général la variante de la famille ε; l'accord de la famille β avec l'un des plus anciens manuscrits de la famille ε ou une exigence du sens m'ont fait négliger le texte de ε. Le texte grec de la *Dispute* est suivi d'une traduction française accompagnée de notes et il est précédé d'une Introduction qui, après un aperçu historique sur la situation politico-religieuse de l'empire byzantin au début du 7e siècle, fait une synthèse de la théologie du monénergisme et du monothélisme, deux formes successives de la doctrine impériale officielle, et expose la pensée de Maxime le Confesseur, champion de l'orthodoxie, en reprenant un à un les arguments par lesquels, dans la *Dispute* et le reste de ses oeuvres, il démontre que le Christ avait deux opérations et deux volontés comme il avait deux natures.

TEXTE DE LA DISPUTE DE MAXIME LE CONFESSEUR AVEC PYRRHUS

Τὴν γλῶσσαν ὡς μάχαιραν ἠκονημένην ἔχων, Μάξιμε, κατατέμνεις τὴν πλάνην μονοθελήτων εὐσθενῶς τῶν ἀφρόνων οἳ γλῶσσαν ἐκτέμνουσι σὴν μεμηνότες μετὰ τομὴν ᾄδουσαν ἐνθέους λόγους.

Anonyme, Codex Med. Laur. plut. VIII, 20, p. 42 .

Con la lingua resa affilata come una spada, o Massimo, hai tagliato l'errore dei monoteliti senza cervello, le cui lingue si erano furiosamente tagliate da sé con il taglio cantato del verbo divinizzato.

ΠΑΡΑΣΗΜΕΙΩΣΙΣ ΤΗΣ ΓΕΝΟΜΕΝΗΣ ΖΗΤΗΣΕΩΣ
ΧΑΡΙΝ ΤΩΝ ΚΕΚΙΝΗΜΕΝΩΝ
ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ
ΠΑΡΟΥΣΙΑΙ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ
ΤΟΥ ΕΥΚΛΕΕΣΤΑΤΟΥ ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ
ΚΑΙ ΤΩΝ ΣΥΝΕΥΡΕΘΕΝΤΩΝ ΑΥΤΩΙ ΟΣΙΟΤΑΤΩΝ ΕΠΙΣΚΟΠΩΝ
ΚΑΙ ΛΟΙΠΩΝ ΘΕΟΦΙΛΩΝ ΚΑΙ ΕΝΔΟΞΩΝ ΑΝΔΡΩΝ
ΠΑΡΑ ΠΥΡΡΟΥ
ΤΟΥ ΓΕΝΟΜΕΝΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ
ΚΑΙ ΜΑΞΙΜΟΥ
ΤΟΥ ΕΥΛΑΒΕΣΤΑΤΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ
ΜΗΝΙ ΙΟΥΛΙΟΥ ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ Γ'

Πύρρου μὲν συμμαχοῦντος τῇ παρεισαχθείσῃ παρ' αὐτοῦ τε καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ Βυζαντίῳ καινοτομίᾳ τουτέστιν τοῦ ἑνὸς θελήματος, τοῦ δὲ συνηγοροῦντος τῇ ἄνωθεν εἰς ἡμᾶς ἐλθούσῃ πατρικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ διδασκαλίᾳ, διὰ τοῦ ῥηθέντος ὑπερφυοῦς ἀνδρὸς φημὶ δὴ Γρηγορίου τοῦ ὑπερευφήμου πατρικίου τῶν λεχθέντων ἀνδρῶν τουτέστι Πύρρου καὶ Μαξίμου ἀλλήλοις προσοψισθέντων, προκατήρξατο τῆς πρὸς Μάξιμον διαλέξεως Πύρρος·

288 B Τί σοι κακὸν ἐποιήσαμεν, κῦρι ἀββᾶ Μάξιμε, ἐγώ τε καὶ ὁ πρὸ ἐμοῦ ὅτι οὕτω πανταχοῦ διασύρεις ἡμᾶς αἱρετικὴν ὑπόληψιν παρὰ πᾶσι διδοὺς ἡμῖν; Τίς δὲ οὕτω ποτὲ καίτοι τῇ κατὰ πρόσωπον

ἀγνοούμενον Θεῷ ἐτίμησεν ἢ ἐσεβάσθη σε ὡς ἡμεῖς;
Μ. Ἐπειδὴ, Θεὸς ἀκροᾶται, οὐδεὶς οὕτως ἵνα ταῖς σαῖς χρήσωμαι λέξεσιν ἐτίμησεν ἢ ἐσεβάσθη με ὡς ὑμεῖς, ἀλλ' ἀθετησάντων ὑμῶν τὸ χριστιανικὸν δόγμα φοβερὸν ἡγησάμην τῆς ἀληθείας τὴν πρὸς ἐμὲ προτιμῆσαι χάριν.
C Π. Τί γὰρ δοξάσαντες τὸ χριστιανικὸν ἠθετήσαμεν φρόνημα;
Μ. Ἓν θέλημα τῆς Θεότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ δοξάσαντες καὶ μὴ μόνον δοξάσαντες ἀλλὰ καὶ ἐπὶ λύμῃ τοῦ παντὸς τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας σώματος διὰ καινῆς Ἐκθέσεως τοῦτο προτεθεικότες.
Π. Τί οὖν; ὁ ἓν θέλημα τοῦ Χριστοῦ δοξάζων δοκεῖ σοι τῆς χριστιανικῆς παρακεκινῆσθαι διδασκαλίας;
Μ. Πάνυ μὲν οὖν. Τί γὰρ ἀνοσιώτερον τοῦ λέγειν τὸν αὐτὸν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ θελήματι πρὸ μὲν τῆς σαρκώσεως τὰ πάντα ἐκ μὴ ὄντων συστήσασθαι, συνέχειν τε καὶ προνοεῖν καὶ σωστικῶς διεξάγειν, μετὰ
D δὲ τὴν ἐνανθρώπησιν τροφῆς ἐφίεσθαι καὶ πότου, τόπους τε ἐκ τόπων ἀμείβειν καὶ τὰ ἄλλα πάντα ποιεῖν τὰ διαβολῆς ἁπάσης καὶ μομφῆς ἐκτὸς τυγχάνουσα δι' ὧν καὶ πάσης καθαρὰν ἔδειξε τὴν οἰκονομίαν φαντασίας;

Π. Εἷς ὁ Χριστὸς ἢ οὔ;

Μ. Ναὶ εἷς προδήλως

289 A Π. Εἰ οὖν εἷς ὁ Χριστὸς, ὡς εἷς πάντως καὶ ἤθελεν· εἰ δὲ ὡς εἷς ἤθελεν, ἓν πάντως αὐτοῦ τὸ θέλημα καὶ οὐ δύο.

Μ. Τὸ λέγειν τι καὶ μὴ προδιαστέλλεσθαι τοῦ λεγομένου τὰ σημαινόμενα οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ πάντα συγχεῖν καὶ ἀσαφῆ σπεύδειν ἐᾷν τὰ περὶ ὧν ἡ ζήτησις, ὅπερ ἀλλότριον ἀνδρὸς λογικοῦ καθέστηκε. Τοῦτο οὖν εἰπέ μοι· ὁ Χριστὸς εἷς ὢν Θεὸς μόνον ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος μόνον ἢ τὸ συναμφότερον Θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος;

Π. Προδήλως Θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος.

Μ. Θεὸς οὖν φύσει καὶ ἄνθρωπος ὑπάρχων ὁ Χριστὸς, ὡς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς ἤθελεν ἢ| ὡς Χριστὸς μόνον; Ἀλλ᾽ εἰ μὲν προηγουμένως ὡς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἤθελεν ὁ Χριστὸς, δηλονότι δυϊκῶς καὶ οὐ μοναδικῶς εἷς ὢν ὁ αὐτὸς ἤθελεν. Εἰ γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ὁ Χριστὸς παρὰ τὰς αὐτοῦ φύσεις ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει, προδήλως ὡς καταλλήλως ταῖς ἑαυτοῦ φύσεσι ἤγουν ὡς ἑκάστη πέφυκεν εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτὸς ἤθελέ τε καὶ ἐνήργει, εἴπερ οὐδετέρα αὐτῶν ἀθέλητός ἐστιν ἢ ἀνενέργητος. Εἰ δὲ καταλλήλως ταῖς ἑαυτοῦ φύσεσι ὁ Χριστὸς ἤγουν ὡς ἑκάστη πέφυκεν ἤθελέν τε καὶ ἐνήργει, δύο δὲ αὐτοῦ αἱ φύσεις, δύο

αὐτοῦ πάντως καὶ τὰ φυσικὰ θελήματα καὶ αἱ τούτων ἰσάριθμοι καὶ οὐσιώδεις ἐνέργειαι. Ὥσπερ γὰρ ὁ τῶν τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς Χριστοῦ φύσεων ἄριθμος εὐσεβῶς
C νοούμενος τε καὶ λεγόμενος οὐ διαιρεῖ τὸν Χριστὸν ἀλλὰ σωζομένην κἀν τῇ ἑνώσει παρίστησι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν, οὕτω καὶ ὁ ἄριθμος τῶν οὐσιωδῶς προσόντων ταῖς αὐτοῦ φύσεσι θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν – κατ' ἄμφω γὰρ, ὡς εἴρηται, τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας – οὐ διαίρεσιν εἰσάγει, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν αὐτῶν δηλοῖ καὶ μόνον κἀν τῇ ἑνώσει φυλακὴν καὶ σωτηρίαν.

Π. Ἀδύνατον τοῖς θελήμασι μὴ συνεισάγεσθαι τοὺς θέλοντας.

Μ. Τοῦτο μὲν καὶ ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι τὸ
D παράλογον οὐ λόγῳ ἀλλ' ἐξουσίᾳ κινούμενοι ἀπεφήνασθε, συναιρόμενον ὑμῖν εἰς τοῦτο λαβόντες τὸν Ἡράκλειον διὰ τὸ καὶ ὑμᾶς συνελθεῖν τῇ αὐτοῦ ἀθεμίτῳ καὶ παρανόμῳ μίξει καὶ ταύτην δι' εὐλογίας κυρῶσαι. Εἰ γὰρ δοθῇ τοῖς θελήμασι συνεισάγεσθαι τοὺς θέλοντας πάντως καὶ τοῖς θέλουσι τὰ θελήματα κατὰ τὴν εὔλογον ἀντιστροφὴν συνεισαχθήσεται· καὶ εὑρεθήσεται καθ' ὑμᾶς τῆς ὑπερουσίου καὶ ὑπεραγάθου καὶ μακαρίας θεότητος διὰ μὲν τὸ ἓν αὐτῆς θέλημα μία καὶ ἡ ὑπόστασις κατὰ Σαβέλλιον, διὰ δὲ τὰ τρία

πρόσωπα τρία καὶ τὰ θελήματα καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς φύσεις κατὰ Ἄρειον, εἴπερ κατὰ τοὺς πατρικοὺς ὅρους καὶ
292 A κανόνας ἡ διαφορὰ τῶν θελημάτων καὶ φύσεων εἰσάγει διαφοράν.

Π. Ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα ἄνευ ἐναντιώσεως.

Μ. Εἰ ἄνευ ἐναντιώσεως δύο θελήματα ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προσώπῳ εἶναι οὐ δυνατὸν, ἄρα μετὰ ἐναντιώσεως, κατὰ σὲ δυνατόν. Εἰ δὲ τοῦτο, τέως τὰ δύο εἶναι ὡμολόγησας καὶ πρὸς τὸν ἀριθμὸν οὐ διαφέρῃ ἀλλ' ἢ μόνον πρὸς τὴν ἐναντιότητα. Οὐκοῦν λείπεται ζητεῖν τὴν ποιητικὴν τῆς μάχης αἰτίαν. Ποίαν οὖν ταύτης φῂς; Ἆρα τὴν κατὰ φύσιν θέλησιν ἢ τὴν ἁμαρτίαν; Ἀλλ' εἰ μὲν τὴν κατὰ φύσιν εἴποις θέλησιν, ταύτης δὲ οὐκ ἄλλον ἢ τὸν Θεὸν γινώσκομεν αἴτιον, ἄρα κατὰ σὲ τῆς μάχης
B δημιουργὸς ὁ Θεός. Εἰ δὲ τὴν ἁμαρτίαν, «ἁμαρτίαν δὲ οὐκ ἐποίησε», οὐδὲ τὴν οἱανοῦν ἐναντίωσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν αὐτοῦ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς εἶχε θελήμασι. Τοῦ αἰτίου γὰρ οὐκ ὄντος οὐδὲ τὸ αἰτιατὸν προδήλως ἔσται.

Π. Φύσεως οὖν τὸ θέλειν;
Μ. Ναὶ τὸ ἁπλῶς θέλειν φύσεως
Π. Εἰ φύσεως τὸ θέλειν, οἱ ἐμφανέστεροι δὲ τῶν

Πατέρων ἓν θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων εἶπον, καὶ μία φύσις ἔσται οὕτω γε τῶν ἁγίων καὶ τοῦ Θεοῦ.

Μ. Καὶ ἀνωτέρω ἐρρέθη ὅτι δεῖ τὸν περὶ ἀληθείας λό-
C γον ποιούμενον διαστέλλεσθαι τῶν λεγομένων|τὰ σημαινόμενα διὰ τὴν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας πλάνην. Ἀντερήσομαι γάρ σε καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ ἓν θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων εἰπόντες ἅγιοι πρὸς τὸ οὐσιῶδες τοῦ Θεοῦ καὶ δημιουργικὸν θέλημα ἀποβλέποντες τοῦτο εἶπον ἢ πρὸς τὸ θελητόν; Οὐ ταὐτὸν γὰρ τὸ τοῦ θέλοντος θέλημα καὶ τὸ θελητὸν ὥσπερ οὐδὲ τὸ τοῦ ὁρῶντος ὀπτικὸν καὶ τὸ ὁρατόν· τὸ μὲν γὰρ οὐσιωδῶς αὐτῷ πρόσεστι, τὸ δὲ ἐκτὸς τυγχάνει. Ἀλλ' εἰ μὲν πρὸς τὸ οὐσιῶδες ἀπιδόντες εἶπον, οὐ μόνον ὁμοφυεῖς καὶ συνδημιουργοὺς εἰσάγοντες εὑρεθήσονται τῷ Θεῷ τοὺς ἁγίους ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς ἐναντιούμενοι φήσαντες μὴ δύνασθαι τὰ ἑτεροούσια κοινὸν ἔχειν θέλημα. Εἰ δὲ πρὸς τὸ θελητόν, ἄρα αἰτιολογικῶς ἢ ὥς τισι φί-
D λον λέγειν καταχρηστικῶς τὸ θεληθὲν|θέλημα προσηγόρευσαν οἱ Πατέρες· καὶ οὐδὲν ἕψεται ἄτοπον τῶν φύσεως εἶναι τὸ ἁπλῶς θέλειν ὁριζομένων.

Π. Εἰ τοῖς θελήμασι πρός τε ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους διαφέρομεν, νῦν μὲν τοῦτο θέλοντες νῦν δὲ τὸ αὐτὸ οὐ θέλοντες, φύσεως δὲ τοῦτο καὶ τοῦ αὐτῆς χαρακτηριστικὸν λόγου, οὐ μόνον τῇ φύσει ἀλλήλων διαφέροντες εὑρεθησόμεθα ἀλλὰ καὶ ἀπειρά-

κις ταύτην μεταβάλλοντες.

293 A Μ. Οὐ ταὐτὸν τὸ θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν| ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ πῶς ὁρᾶν. Τὸ μὲν γὰρ θέλειν ὥσπερ καὶ τὸ ὁρᾶν φύσεως καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοφυέσι καὶ ὁμογενέσι προσόν, τὸ δὲ πῶς θέλειν ὥσπερ καὶ τὸ πῶς ὁρᾶν τουτέστι θέλειν περιπατῆσαι καὶ μὴ θέλειν περιπατῆσαι καὶ δεξιὰ ὁρᾶν ἢ ἀριστερὰ ἢ ἄνω ἢ κάτω ἢ πρὸς ἐπιθυμίαν ἢ κατανόησιν τῶν ἐν τοῖς οὖσι λόγων τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν καὶ ὁρᾶν χρήσεως μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσὸν καὶ τῶν ἄλλων αὐτὸν χωρίζον κατὰ τὴν κοινῶς λεγομένην διαφοράν. Εἰ δὲ τοῦτο μαρτυροῦσαν τὴν φύσιν ἔχομεν, ἄρα τὸ θέλειν φαγεῖν ἢ μὴ θέλειν φαγεῖν ἢ τὸ θέλειν περιπατῆσαι ἢ μὴ θέλειν οὐ τοῦ πεφυκέναι θέλειν ἐστὶν ἀναίρεσις ἀλλὰ τοῦ πῶς θέλειν τουτέστι τῶν θελητῶν ἐστι γένεσις καὶ ἀπογένεσις. Οὔτε γὰρ εἰ ὑποθώμεθα τὰ ἐκ

B τοῦ| Θεοῦ γενόμενα θελητὰ αὐτοῦ ὄντα ἀπογένεσθαι τούτοις καὶ τὸ προεπινοούμενον αὐτῶν οὐσιῶδες αὐτοῦ καὶ ποιητικὸν θέλημα συναπογενήσεται.

Π. Εἰ φυσικὸν λέγεις τὸ θέλημα, τὸ δὲ φυσικὸν πάντως καὶ ἠναγκασμένον, πῶς οὐκ ἀνάγκη φυσικὰ λέγοντας ἐπὶ Χριστοῦ τὰ θελήματα πᾶσαν ἐπ' αὐτοῦ ἑκούσιον ἀναιρεῖν κίνησιν;

Μ. Οὐ μόνον ἡ θεία καὶ ἄκτιστος φύσις οὐδὲν

ἠναγκασμένον ἔχει φυσικὸν ἀλλ' οὐδὲ ἡ νοερὰ καὶ κτιστή. Τὸ γὰρ φύσει λογικὸν δύναμιν ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν ἥτις καὶ θέλησις τῆς νοερᾶς καλεῖται ψυχῆς. Καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα καὶ λογισάμενοι
C θέλοντες βουλόμεθα. Καὶ θέλοντες | ζητοῦμεν σκεπτόμεθά τε καὶ βουλευόμεθα καὶ κρίνομεν καὶ διατιθέμεθα καὶ προαιρούμεθα καὶ ὁρμῶμεν καὶ κεχρήμεθα. Κατὰ φύσιν δὲ ἡμῖν, ὡς εἴρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι ἤγουν θέλειν καὶ λογίζεσθαι βούλεσθαί τε καὶ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι καὶ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν καὶ διατίθεσθαι καὶ αἱρεῖσθαι καὶ ὁρμᾶν καὶ κεχρῆσθαι, οὐκ ἄρα ἠναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά.

Πῶς δὲ καὶ τούτου δοθέντος οὐ πάσης ἀτοπίας ἀτοπωτέρα ἡ τοιαύτη δειχθήσεται πρότασις; Εἰ γὰρ κατ' αὐτὴν τὸ φυσικὸν πάντως καὶ ἠναγκασμένον, φύσει δὲ Θεὸς ὁ Θεός, φύσει ἀγαθός, φύσει δημιουργός, ἀνάγκη ἔσται ὁ Θεὸς Θεὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ δημιουργός, ὅπερ καὶ ἐννοεῖν μήτι λέγειν ἐσχάτης ἐστὶ βλασφημίας. Τίς γὰρ ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπάγων;

D Σκόπει δὲ εἰ δοκεῖ, ὦ φιλότης, καὶ οὕτω τῆς τοιαύτης προτάσεως τὸ βλάσφημον. Εἰ γὰρ ὁ φυσικὰ ἐπὶ Χριστοῦ λέγων τὰ θελήματα πᾶσαν κατὰ σὲ ἑκούσιον ἐπ' αὐτοῦ ἀναιρεῖ κίνησιν, ἀνάγκη τὰ μὲν φυσι-

κῶς θέλοντα ἀκούσιον ἔχειν κίνησιν, τὰ δὲ φυσικῶς μὴ θέλοντα ἑκούσιον. Οὐκοῦν οὐ μόνον Θεὸς ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἀλλὰ καὶ νοερὰ πάντα καὶ λογικὰ φύσει ὄντα θεληητικὰ ἑκούσιον ἕξει κίνησιν, ἄψυχα δὲ οὐ θεληητικὰ ἑκούσιον ἕξει κίνησιν.

Πλὴν ὅτι ὁ μακάριος Κύριλλος ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ πρὸς τὰς Θεοδωρήτου μέμψεις ἀπήλλαξεν ἡμᾶς περιττῶν πραγμάτων διαρρήδην ἀπο-
296 A φηνάμενος μηδὲν φυσικὸν | εἶναι ἐν τῇ νοερᾷ φύσει ἀκούσιον. Καὶ τοῦτο ἔξεστι τῷ βουλομένῳ μαθεῖν μετὰ χεῖρας λαβόντι τὸ τοιοῦτο κεφάλαιον.

Π. Ἐπειδὴ χρὴ τὰ ἐκ τῆς ἐξετάσεως ἀναφαινόμενα ἀληθῆ εὐγνωμόνως ἀποδέχεσθαι, μετὰ <δὲ> πολλῆς εὐκρινείας ἔδειξεν ὁ λόγος φυσικὰ εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα, δυνατὸν, ὥσπερ ἐκ τῶν δύο φύσεων ἕν τι σύνθετον λέγομεν, οὕτω καὶ ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἕν τι σύνθετον λέγειν,
B ἵνα καὶ οἱ δύο λέγοντες θελήματα διὰ τὴν φυσικὴν | τῶν ἐν Χριστῷ φύσεων διαφορὰν καὶ οἱ ἓν λέγοντες διὰ τὴν ἄκραν ἕνωσιν μηκέτι ψιλῶν λέξεων ἕνεκεν πρὸς ἀλλήλους διαφέρωνται, εἴπερ « οὐκ ἐν ὀνόμασιν ἡμῖν, φησὶν ὁ μέγας ἐν Θεολογίᾳ Γρηγόριος, ἡ ἀλήθεια ἀλλ' ἐν πράγμασι ».

Μ. Ὁρᾷς ὅτι ἐκ τούτου πλανᾶσθε ἐκ τοῦ πάν-

τῇ ἀγνοῆσαι ὅτι αἱ συνθέσεις τῶν ἐν ὑποστάσει ὄντων καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων εἰσί. Καὶ τοῦτο κοινὸν φρόνημα πάντων καὶ τῶν ἔξω φιλοσόφων καὶ τῶν τῆς Ἐκκλησίας θεοσόφων μυσταγογῶν.

Εἰ δὲ τῶν θελημάτων σύνθεσιν λέγετε καὶ τῶν ἄλλων φυσικῶν τὴν σύνθεσιν λέγειν ἐκβιασθήσεσθε, εἴπερ εὐσυνάρτητον τὸν τοῦ οἰκείου δόγματος
C λόγον δεῖξαι βούλεσθε τουτέστι τοῦ|κτίστου καὶ τοῦ ἀκτίστου, τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ πεπερασμένου, τοῦ ἀορίστου καὶ τοῦ ὡρισμένου, τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου, τοῦ φθαρτοῦ καὶ τοῦ ἀφθάρτου, καὶ εἰς ἀτόπους ἐξενεχθήσεσθε ὑπολήψεις.

Πῶς δὲ τὸ ἐκ τῶν θελημάτων θέλημα προσαγορευθήσεται; Οὐ γὰρ δυνατὸν τὸ σύνθετον τῇ τῶν συντιθεμένων ὀνομάζεσθαι προσηγορίᾳ, ἢ οὕτω γε καὶ τὸ ἐκ φύσεων φύσις κατὰ τοὺς παλαιοὺς αἱρετικοὺς προσαγορευθήσεται.

Προσεπιτούτοις δὲ καὶ πάλιν αὐτὸν θελήματι τοῦ Πατρὸς χωρίζετε συνθέτῳ θελήματι σύνθετον καὶ μόνην χαρακτηρίσαντες φύσιν.

Π. Οὐδὲν οὖν καθάπερ αἱ φύσεις καὶ τὰ αὐτῶν φυσικὰ ἔχει κοινόν;

D Μ. Οὐδὲν ἢ μόνην τὴν τῶν αὐτῶν φύσεων | ὑπό-
στασιν. Ὥσπερ γὰρ ὑπόστασις ἦν ὁ αὐτὸς ἀσύγχυ-
τος τῶν αὐτοῦ φύσεων οὕτως καὶ ἕνωσις ἦν ἀδιαίρετος
τῶν αὐτοῦ φυσικῶν.

Π. Τί οὖν; οἱ Πατέρες ὧν οἱ λόγοι νόμος
καὶ κανὼν τῆς Ἐκκλησίας καθέστηκε καὶ τὴν
δόξαν καὶ τὴν ὕβριν οὐκ εἶπον κοινήν; «Ἕτε-
ρον γάρ, φησίν, ἐκεῖνο ἐξ οὗ τὸ τῆς δόξης κοι-
νὸν καθέστηκε καὶ ἕτερον ἐξ οὗ τὸ τῆς ὕβρεως.»

Μ. Τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ τοῦτο τοῖς
ἁγίοις εἴρηται Πατράσι. Πρόδηλον δὲ ὡς ἡ
ἀντίδοσις ἑνὸς οὐκ ἔστιν ἀλλὰ δύο καὶ ἀνίσων,
κατ' ἐπαλλαγὴν τῶν φυσικῶς ἑκατέρῳ μέρει τοῦ
Χριστοῦ προσόντων κατὰ τὴν ἄρρητον ἕνωσιν θα-
297 A τέρων πεποιημένων | χωρὶς τῆς θατέρου μέρους
πρὸς τὸ ἕτερον κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον μεταβολῆς
καὶ συμφύρσεως. Εἰ οὖν τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρό-
πῳ κοινὸν λέγεις τὸ θέλημα οὐχ ἓν ἀλλὰ δύο
λέξεις τὰ θελήματα, καὶ περιετράπη σοι πάλιν
τὸ σοφὸν εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ φυγεῖν ἐσπούδασας.

Π. Τί οὖν; οὐ νεύματι τοῦ ἑνωθέντος αὐτῇ Λόγου ἡ σὰρξ ἐκινεῖτο;

Μ. Διαιρεῖς τὸν Χριστὸν οὕτω λέγων. Νεύματι γὰρ αὐτοῦ ἐκινοῦντο καὶ Μωϋσῆς καὶ Δαβὶδ καὶ ὅσοι τῆς θείας ἐνεργείας χωρητικοὶ τῇ ἀποθέσει τῶν ἀνθρωπίνων καὶ σαρκικῶν ἰδιωμάτων γεγόνασιν.

Ἡμεῖς δὲ τοῖς ἁγίοις πατράσιν ὡς ἐν ἅπασι κἀν B τούτῳ ἑπόμενοι φαμὲν ὅτιπερ αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων Θεὸς ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος οὐ μόνον ὡς Θεὸς ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἠθέλησεν ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι.

Εἰ γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα γενόμενα καὶ τοῦ ὄντος οὐ τοῦ μὴ ὄντος ἔχουσι τὴν <ἀνθεκτικὴν> δύναμιν, ταύτης δὲ κατὰ φύσιν ἴδιον ἡ πρὸς τὰ συστατικὰ ὁρμὴ καὶ πρὸς τὰ φθαρτικὰ ἀφορμή, ἄρα καὶ ὁ ὑπερούσιος Λόγος ἀνθρωπικῶς οὐσιωθεὶς ἔσχε καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν, ἧς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν θέλων δι' ἐνεργείας ἔδειξε, τὴν μὲν ὁρμὴν ἐν τῷ τοῖς φυσικοῖς καὶ ἀδιαβλήτοις τοσοῦτον χρήσασθαι ὡς καὶ μὴ Θεὸν τοῖς ἀπίστοις C νομίζεσθαι, τὴν δὲ ἀφορμὴν ἐν|τῷ καιρῷ τοῦ πάθους ἑκουσίως τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολὴν ποιήσασθαι.

Τί οὖν τῶν ἀτόπων ἢ τοῦ Θεοῦ πέπραχεν

Ἐκκλησία μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ καὶ κτιστῆς
φύσεως καὶ τοὺς δημιουργικῶς αὐτῇ παρ' αὐτοῦ
ἐντεθέντας ἐν αὐτῷ ἀνελλιπῶς ὁμολογοῦσι λό-
γους ὧν καὶ ἄνευ εἶναι τὴν φύσιν ἀδύνατον;
Π. Εἰ φυσικῶς ἡμῖν πρόσεστιν ἡ δειλία, τῶν
διαβεβλημένων δὲ αὐτῇ, ἄρα καθ' ὑμᾶς φυσικῶς
ἡμῖν ἔγκειται τὰ διαβεβλημένα ἤγουν ἡ ἁμαρτία.
Μ. Πάλιν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἑαυτὸν οὐ τὴν
ἀλήθειαν παραλογίζῃ. Ἔστι γὰρ καὶ κατὰ φύσιν
D καὶ παρὰ φύσιν δειλία. Καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία
ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολὴν τοῦ ὄντος ἀνθεκτική,
παρὰ φύσιν δὲ παράλογος συστολή. Τὴν οὖν παρὰ
φύσιν ὁ Κύριος ἅτε δὴ ἐκ προδοσίας οὖσαν λο-
γισμῶν ὅλως οὐ προσήκατο, τὴν δὲ κατὰ φύσιν
ὡς τῆς ἐνυπαρχούσης τῇ φύσει ἀντιποιητικῆς τοῦ
εἶναι δυνάμεως ἐνδεικτικὴν θέλων δι' ἡμᾶς ὡς
ἀγαθὸς ἐδέξατο. Οὐ γὰρ προηγεῖται ἐν τῷ
Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν τῆς θελήσεως τὰ φυσικά·
ἀλλ' ὥσπερ πεινάσας ἀληθῶς καὶ διψήσας οὐ
<καὶ ἐδίψησεν> λ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπείνασε λ ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ
ἡμᾶς, ἑκουσίως γάρ· οὕτω καὶ δειλιάσας ἀληθῶς
οὐ καθ' ἡμᾶς ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς ἐδειλίασε. Καὶ κα-
300 A θόλου φάναι πᾶν φυσικὸν | ἐπὶ Χριστοῦ συνημ-
μένον ἔχει τῷ κατ' αὐτὸν λόγῳ καὶ τὸν ὑπὲρ
φύσιν τρόπον, ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου

πιστωθῇ καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου.

Π. Οὐκοῦν ἵνα τὴν λεπτὴν ταύτην καὶ τοῖς πολλοῖς δύσληπτον τεχνολογίαν ἐκφύγωμεν, Θεὸν τέλειον τὸν αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον τέλειον ὁμολογήσωμεν τὰ λοιπὰ πάντα ἐκκλίνοντες ὡς τοῦ τελείου τὰ φυσικὰ παρ' ἑαυτῷ συνεμφαίνοντος.

Μ. Εἰ τὸ λέγειν τὰς φύσεις ἄνευ τῆς ἑκάστῃ προσούσης ἰδιότητος ἢ Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον τὸν Χριστὸν ἄνευ τῶν τῆς τελειότητος γνωρισμάτων ἀπηρτισμένης κατὰ σὲ εὐ-
B σεβείας ἐστὶ | ἀναθεματιζέσθωσαν αἱ σύνοδοι καὶ πρὸ τούτων οἱ πατέρες. Οὐ μόνον τὰς φύσεις ἀλλὰ καὶ τὴν ἑκάστης φύσεως ἰδιότητα ὁμολογεῖν ἡμῖν νομοθετήσαντες καὶ οὐ μόνον Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον τὸν αὐτὸν ἀλλὰ καὶ τῆς τελειότητος τὰ γνωρίσματα τουτέστιν ὁρατὸν καὶ ἀόρατον τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα λέγοντες, θνητὸν καὶ ἀθάνατον, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, ἁπτὸν καὶ ἀναφῆ, κτιστὸν καὶ ἄκτιστον, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν εὐσεβῆ ἔννοιαν καὶ δύο εὐσεβῶς θελήματα τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἐδογμάτισαν οὐ μόνον διὰ τοῦ ὡρισμένου ἀριθμοῦ τῶν δύο ἀλλὰ καὶ δι' ἀντωνυμίας τοῦ ἄλλο καὶ ἄλλο καὶ δι' ἀναλογίας τοῦ θεῖον εἰπεῖν καὶ ἀνθρώπινον· οὐ

γὰρ ἑνὶ τρόπῳ ἢ τοῦ ἀριθμοῦ περιορίζεται φύσις.

C Π. Εἰ οὐ δυνατόν ἐστι τὰς φωνὰς ταύτας λέγεσθαι διὰ τὴν τῶν αἱρετιζόντων ἐπήρειαν ἀρκεσθῶμεν κἂν μόνοις τοῖς συνοδικῶς εἰρημένοις καὶ μήτε ἓν μήτε δύο εἴπωμεν θελήματα.

Μ. Εἰ τὰ συνοδικῶς καὶ μόνον εἰρημένα χρὴ ὁμολογεῖν, οὔτε τὴν μίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην περιεκτικὴν πάσης τῆς τοῦ μυστηρίου οὖσαν εὐσεβείας δεῖ λέγειν συνοδικῶς οὐκ ἐκπεφωνημένην. Πλὴν ὅτι καὶ οὕτω ταῖς φύσεσι καὶ τοῖς αὐτῶν ἰδιώμασι καὶ τὰ θελήματα συνομολογεῖν βιασθήσεσθε. Εἰ γὰρ τὰ φυσικῶς προσόντα ταῖς φύσεσι τοῦ Χριστοῦ ἰδιώματα αὐτῶν εἶναι λέγετε, φυσικῶς δὲ ἑκατέρᾳ αὐτοῦ φύσει τὸ θέλειν ἐμπέφυκεν, ἄρα μετὰ τῶν ἄλλων φυσικῶν ἰδιω-
D μάτων καὶ τὰ θελήματα ταῖς φύσεσι συνομολογεῖν ἀναγκασθήσεσθε.

Ἄλλως τε δὲ εἰ αἱ σύνοδοι ἐπὶ τῇ τοῦ ἑνὸς θελήματος φωνῇ καὶ Ἀπολινάριον καὶ Ἄρειον ἀνεθεμάτισαν ἑκατέρου αὐτῶν ταύτῃ πρὸς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως ἀποχρησαμένου,

τοῦ μὲν ὁμοούσιον τῷ Λόγῳ διὰ τούτου τὴν σάρκα βουλομένου δεῖξαι, τοῦ δὲ τὸ ἑτεροούσιον τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα εἰσαγαγεῖν ἀγωνιζομένου, πῶς εὐσεβεῖν ἡμᾶς δυνατὸν τὰς ἐναντίας τοῖς αἱρετικοῖς φωνὰς οὐχ ὁμολογοῦντας;

Ἡ δὲ πέμπτη σύνοδος, ἵνα πάντα παραλίπω, θεσπίσασα αὐτολεξεὶ πάντα τὰ τῶν ἁγίων Ἀθανασίου καὶ Βασιλείου καὶ Γρηγορίων καὶ ἄλλων
301 A τινῶν προσδιωρισμένως ἐγκρίτων διδασκάλων συντάγματα ἐν οἷς καὶ τὰ δύο ἔγκεινται θελήματα δέχεσθαι καὶ δύο παραδεδώκασι θελήματα.

Π. Καὶ οὐ δοκεῖ σοι τὰς τῶν πολλῶν πλήττειν ἀκοὰς τὸ φυσικὸν θέλημα λεγόμενον;

Μ. Ὑπεξαιρουμένης τῆς θείας πόσα εἴδη ζωῆς ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι λέγεις;

Π. Αὐτὸς εἰπέ.

Μ. Τρία εἴδη ζωῆς εἰσιν.

Π. Ποῖα ταῦτα;

Μ. Ἡ φυτική, ἡ αἰσθητική, ἡ νοερά.

Π. Οὕτως ἔχει.

Μ. Ἐπειδὴ δὲ ἕκαστον λόγῳ τινὶ δημιουργίας τῶν ἄλλων διακέκριται τίς ὁ διακριτικὸς καὶ ἰδιάζων ἑκάστου εἴδους λόγος;

B Π. Καὶ τοῦτο εἰπεῖν σε ἀξιῶ.

Μ. Τῆς μὲν φυτικῆς ἴδιον ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ καὶ γεννητικὴ κίνησις, τῆς δὲ αἰσθητικῆς ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις. τῆς δὲ νοερᾶς ἡ αὐτεξούσιος.

Π. Πάνυ εὐκρινῆ καὶ ἀσύγχυτον τὴν ἑκάστου εἴδους ζωῆς παρέστησας ἰδιότητα.

Μ. Εἰ εὐκρινὴς καὶ ἀσύγχυτος ἡ ἑκάστου ἐδείχθη ἰδιότης πάλιν ζητῶ εἰ κατὰ φύσιν πρόσεστι τῇ φυτικῇ ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ καὶ γεννητικὴ κίνησις καὶ τῇ αἰσθητικῇ ἡ καθ' ὁρμήν.

Π. Κατὰ φύσιν ἀναμφιβόλως.

Μ. Οὐκοῦν καὶ τῇ νοερᾷ ἀκολούθως ἡ αὐτεξούσιος κίνησις.

c Π. Καὶ τοῦτο πάντως δώσει ὁ ἀκόλουθα ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς δογματίζων.

Μ. Εἰ οὖν κατὰ φύσιν πρόσεστι τοῖς νοεροῖς ἡ αὐτεξούσιος κίνησις ἄρα πᾶν νοερὸν καὶ φύσει θελητικόν· Θέλησιν γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ὁ μακάριος Διάδοχος ὁ Φωτικῆς ὡρίσατο εἶναι. Εἰ δὲ πᾶν νοερὸν καὶ φύσει θελητικόν, γέγονε δὲ ὁ Θεὸς Λόγος σὰρξ ἀληθῶς λογικῶς τε καὶ νοερῶς ἐψυχωμένη, ἄρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος οὐσιωδῶς ὁ αὐτὸς ἦν θελητικός. Εἰ δὲ τοῦτο οὐκ ἄρα τὰς τῶν εὐσεβῶν ἀκοὰς πλήττει λεγόμενον τὸ

φυσικὸν θέλημα ἀλλὰ τὰς τῶν αἱρετιζόντων.

D Π. Ἐγὼ μὲν ἤδη ἐν τοῖς φθάσασι ἐπείσθην φυσικὰ εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα καὶ περὶ τούτου ἑτέραν οὐκ ἐπιζητῶ ἀπόδειξιν. Οὐχ ἧττον γὰρ τῶν θειωδῶς ἐκπεφασμένων αὐτὴν τῶν ὄντων τὴν φύσιν ὁ λόγος μαρτυροῦσαν ἔδειξε ὡς καταλλήλως ταῖς ἑαυτοῦ φύσεσιν ὁ αὐτὸς ἤθελεν εὐδοκῶν μὲν ὡς Θεὸς ὑπακούων δὲ ὡς ἄνθρωπος καὶ ὅτι κατάλληλα πάντως τὰ φυσικὰ θελήματα ταῖς φύσεσιν, ἄναρχον μὲν τῆς ἀνάρχου καὶ τῆς ἠργμένης ἠργμένον, καὶ ὅτι οὐ δυνατὸν πρὸς ἓν θελημά ποτε συμπεσεῖν ἀλλήλοις κἂν ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ εἰσιν ὥσπερ καὶ αἱ φύσεις τὸ ἄναρχον καὶ τὸ ἠργμένον, τὸ ἄκτιστον καὶ τὸ κτιστὸν, τὸ ποιῆσαν καὶ τὸ
304 A ποιηθὲν, τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πεπερασμένον, τὸ θεῶσαν καὶ τὸ θεωθέν.

Οἱ δὲ ἐν τῷ Βυζαντίῳ ἔτι πρὸς τὰ φυσικὰ θελήματα ἀντιστατοῦντες κατ᾿ οἰκείωσιν φασιν εἰρηκέναι τοὺς πατέρας ἔχειν τὸν Κύριον τὸ ἀνθρώπινον θέλημα.

Μ. Ἐπειδὴ αὐτὸς τῆς τοιαύτης αὐτῶν θαυμαστῆς καὶ λαμπρᾶς καθηγήσω παιδεύσεως κατὰ ποίαν οἰκείωσιν τοῦτό φασιν; Ἆρα τὴν οὐσιώδη καθ᾿ ἣν

τὰ φυσικῶς προσόντα ἕκαστος ἔχων διὰ τὴν φύσιν οἰκειοῦται ἢ τὴν σχετικὴν καθ' ἣν φιλικῶς τὰ ἀλ-
B λήλων οἰκειούμεθα καὶ στέργομεν μηδὲν τούτων αὐτοὶ ἢ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες;

Π. Τὴν σχετικὴν δηλονότι.

Μ. Οὐκοῦν πρὶν τούτου δεῖξαι τὸ ἄτοπον δικαιότερον ἂν εἴη ἀκριβέστερον ἐξετάσαι εἴ τε φύσει θελητικός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος εἴ τε καὶ μή. Τούτου γὰρ δεικνυμένου σαφέστερον γενήσεται τῆς τοιαύτης αἱρέσεως τὸ βλάσφημον.

Π. Εἰ δοκεῖ τοῦτο ἐξετάσωμεν.

Μ. Ἀδίδακτα εἶναι τὰ φυσικὰ οὐ μόνον οἱ λόγῳ τὴν φύσιν διασκεψάμενοι καὶ τῶν πολλῶν διαφέροντες ἔφασαν ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν χυδαιοτέρων συνήθεια. Εἰ δὲ τὰ φυσικὰ ἀδίδακτα, ἀδί-
C δακτον δὲ | ἔχομεν τὸ θέλειν - οὐδεὶς γάρ ποτε θέλειν διδάσκεται -, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος.

Καὶ πάλιν εἰ φύσει λογικὸς ὁ ἄνθρωπος, τὸ δὲ φύσει λογικὸν καὶ φύσει αὐτεξούσιον - τὸ δὲ αὐτεξούσιον κατὰ τοὺς πατέρας θέλημά ἐστιν -, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος.

Καὶ πάλιν εἰ ἐν τοῖς ἀλόγοις ἄγει μὲν ἡ φύσις, ἄγεται δὲ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλησιν κινουμένῳ, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ

ἄνθρωπος.

Καὶ πάλιν εἰ κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγένηται, αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις, ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὄντως εἰκὼν αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος· εἴρηται γὰρ ἤδη ὡς τὸ αὐτεξούσιον θέλησιν ὡρίσαντο οἱ πατέρες.

D Ἔτι τε εἰ | πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνυπάρχει τὸ θέλειν καὶ οὐ τοῖς μὲν ἐνυπάρχει τοῖς δὲ οὐκ ἐνυπάρχει, τὸ δὲ κοινῶς πᾶσιν ἐνθεωρούμενον φύσιν χαρακτηρίζει ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος.

Π. Δέδεικται διὰ πλειόνων φύσει θελητικὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος.

Μ. Τούτου οὖν περιφανῶς δειχθέντος διασκεψώμεθα ὡς ἀνωτέρω ὑπεθέμεθα καὶ τῆς αὐτῶν προτάσεως τὸ ἄτοπον.

Π. Διασκεψώμεθα.

Μ. Εἰ φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος ὡς δέδει-

305 A κται, κατ' αὐτοὺς δὲ κατὰ τὴν ἐν ψιλῇ σχέσει οἰκείωσιν τὸ ἀνθρώπινον εἶχεν θέλημα ὁ Κύριος, ἀνάγκη αὐτοὺς εἴπερ ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς στοιχοῦσιν καὶ τὰ ἄλλα ἡμῶν φυσικὰ μετ' αὐτοῦ – φημὶ δὴ τοῦ κατὰ φύσιν θελήματος – κατ' οἰκείωσιν ψιλὴν λέγειν.

Καὶ εὑρεθήσεται αὐτοῖς ἡ τῆς ὅλης οἰκονομίας θεωρία καὶ μύησις κατὰ φαντασίαν λαμβανομένη.

Ἔπειτα εἰ ἡ ψῆφος Σεργίου οὐ τοὺς πῶς ἀλλὰ τοὺς ἁπλῶς δύο θελήματα εἰπόντας ἀνεθεμάτισε, λέγουσι δὲ οὗτοι δύο κἂν εἰ ἐσφαλμένως διὰ τὴν οἰκείωσιν, ἄρα ταύτης προϊστάμενοι τῷ κατ' αὐτῶν συνηγοροῦσιν ἀναθέματι.

Καὶ πάλιν εἰ κατὰ τὴν ὑπ' αὐτῶν διεκδικουμένην πρότασιν τοῖς θελήμασι πρόσωπα συνεισάγονται, ἄρα δύο θελήματα λέγοντες καὶ εἰ ἐσφαλμένως διὰ τὴν οἰκείωσιν ὡς
B εἴρηται | καὶ τὰ συνεισαγόμενα αὐτοῖς κατὰ τὴν τοιαύτην πρότασιν λέξουσι πρόσωπα. Καὶ τίς οἴσει τὴν εἰς δύο πρόσωπα τοῦ ἑνὸς κατατομήν;

Π. Τί οὖν; οἱ πατέρες οὐχ ἡμέτερον εἶπον εἶναι ὅπερ ὁ Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ ἐτύπωσε θέλημα;

Μ. Ναὶ ἡμέτερον.

Π. Οὐκοῦν οὐ τὸ προσὸν αὐτῷ φύσει διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου ἐσήμανεν ἀλλ' ὅπερ κατ' οἰκείωσιν ἀνεδέξατο.

Μ. Ἐπειδὴ καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν ὡσαύτως
C ἀνειληφέναι αὐτὸν ἔφασαν, ἄρα κατ' αὐτοὺς καὶ

αὐτὴν τὴν φύσιν κατ' οἰκείωσιν ψιλὴν ἔχων εὑρεθήσεται. Εἰ γὰρ ἐκεῖνο ἀληθὲς καὶ τοῦτο, εἰ δὲ τοῦτο ψευδὲς κἀκεῖνο.

Π. Τί οὖν τὸ ἡμέτερον ἐν ἑαυτῷ τυπῶσαι εἰπόντες τὸ αὐτῷ φύσει προσὸν ἐσήμαναν;

Μ. Ναί.

Π. Πῶς τοῦτό φης;

Μ. Ἐπειδὴ ὁ αὐτὸς ὅλος ἦν Θεὸς μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος καὶ ὅλος ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος μετὰ τῆς Θεότητος αὐτὸς ὡς ἄνθρωπος ἐν ἑαυτῷ καὶ δι' ἑαυτοῦ τὸ ἀνθρώπινον ὑπέταξε τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τύπον ἡμῖν ἑαυτὸν ἄριστον
D καὶ ὑπογραμμὸν διδοὺς πρὸς μίμησιν ἵνα καὶ ἡμεῖς πρὸς αὐτὸν ὡς ἀρχηγὸν τῆς ἡμῶν ἀφορῶντες σωτηρίας τὸ ἡμέτερον ἑκουσίως προσχωρήσωμεν τῷ Θεῷ ἐκ τοῦ μηκέτι θέλειν παρ' ὃ αὐτὸς θέλει.

Π. Ἐκεῖνοι οὐ προθέσει κακῇ καὶ πανουργίᾳ
308 A τινὶ τοῦτο εἶπον ἀλλὰ βουλόμενοι τὴν ἄκραν ἕνωσιν δηλῶσαι.

Μ. Εἰ τοῦτο τοῖς ἀπὸ Σευήρου δοθῇ οὐκ εὐλόγως λοιπὸν ὅσον πρὸς τὸ δοθὲν λῆμμα κἀκεῖνοι λέξουσιν ὅτι Οὐ κακῇ προθέσει ἢ πανουργίᾳ τινὶ μίαν λέγομεν φύσιν ἀλλὰ βουλόμενοι

| καθάπερ καὶ ὑμεῖς διὰ τοῦ θελήματος τὴν ἄκραν ἕνωσιν δι' αὐτῆς δεῖξαι ; Τοῖς γὰρ αὐτῶν κατ' αὐτῶν ὃν τρόπον καὶ Δαβὶδ κατὰ τοῦ Γολιὰθ χρήσονται ὅπλοις. Ἰδοὺ ἓν θέλημα λέγοντες ταῖς αὐταῖς ἐκείνοις καὶ ἐννοίαις καὶ φωναῖς συμπίπτουσι.

Πλὴν τοῦτο τὸ ἓν θέλημα τί βούλονται ὀνομάζειν ; δίκαιοι γάρ εἰσι τούτου τὴν προσηγορίαν δοῦναι.

Π. Γνωμικὸν αὐτό φασιν.

B Μ. Οὐκοῦν εἰ γνωμικὸν καὶ παράγωγον. Εἰ δὲ παράγωγον, ἡ γνώμη ὡς πρωτότυπον οὐσία ἔσται.

Π. Οὐκ ἔστιν ἡ γνώμη οὐσία.

Μ. Εἰ οὐσία οὐκ ἔστι, ποιότης ἐστί. Καὶ εὑρεθήσεται ποιότης ἐκ ποιότητος ὅπερ ἀδύνατον. Τί οὖν φασι τὴν γνώμην;

Π. Ἡ γνώμη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ὅπερ ὁ μακάριος αὐτὴν ὡρίσατο Κύριλλος ὅτι «τρόπος ζωῆς».

Μ. Ὁ τρόπος τῆς κατ' ἀρετήν, φέρε εἰπεῖν, ἢ κακίαν ζωῆς ἆρα ἐξ ἐπιλογῆς ἡμῖν πρόσεστιν ἢ οὔ;

Π. Ἐξ ἐπιλογῆς πάντως.

C Μ. Θέλοντες οὖν καὶ βουλευόμενοι ἐπιλεγόμεθα

ἢ ἀθελήτως καὶ ἀβουλεύτως;

Π. Ὁμολογουμένως θέλοντες καὶ βουλευόμενοι.

Μ. Οὐκοῦν ἡ γνώμη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ποιὰ θέλησις σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη.

Π. Ὀρθῶς τὴν τοῦ πατρικοῦ ὅρου ἐποιήσω ἐξήγησιν.

Μ. Εἰ ὀρθῶς ἡ τοῦ πατρικοῦ ὅρου ἐξάπλωσις γεγένηται πρῶτον μὲν οὐ δυνατὸν γνωμικὸν λέγειν θέλημα. Πῶς γὰρ ἐκ θελήματος θέλημα προελθεῖν ἐνδέχεται; Ἔπειτα δὲ καὶ γνώμην
D λέγοντες ἐπὶ Χριστοῦ, ὡς ἡ περὶ αὐτῆς ἔδειξε ζήτησις, ψιλὸν αὐτὸν δογματίζουσιν ἄνθρωπον βουλευτικῶς διατιθέμενον καθ' ἡμᾶς, ἀγνοοῦντά τε καὶ ἀμφιβάλλοντα καὶ ἀντικείμενα ἔχοντα, εἴπερ τις περὶ τῶν ἀμφιβαλλομένων καὶ οὐ περὶ τοῦ ἀναμφιβόλου βουλεύεται. Ἡμεῖς μὲν γὰρ τοῦ ἁπλῶς φύσει καλοῦ φυσικῶς ἔχομεν τὴν ὄρεξιν, τοῦ δὲ πῶς καλοῦ τὴν πεῖραν διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς. Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται τρόπος οὖσα χρήσεως οὐ λόγος φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἀπειράκις μετέβαλλεν ἡ φύσις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ Κυρίου οὐ ψιλῶς καθ'
309 A ἡμᾶς ὑποστάντος ἀλλὰ θεϊκῶς – Θεὸς γὰρ ἦν ὁ δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν σαρκὶ πεφηνὼς – γνώμη

λέγεσθαι οὐ δύναται. Αὐτὸ γὰρ τὸ εἶναι ἤγουν τὸ θεϊκῶς ὑποστῆναι φυσικῶς καὶ τὴν πρὸς τὸ καλὸν εἶχεν οἰκείωσιν καὶ τὴν πρὸς τὸ κακὸν ἀλλοτρίωσιν καθὼς καὶ ὁ μέγας τῆς Ἐκκλησίας ὀφθαλμὸς Βασίλειος ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ μδ' ψαλμοῦ διδάσκων ἔφη· « Κατὰ τοῦτο δὲ ἐκλήφθη καὶ τὸ Ἠσαΐᾳ περὶ αὐτοῦ εἰρημένου ὅτι Πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν. Διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρίᾳ τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν». Τὸ γὰρ πρὶν ἢ δηλοῖ ὅτι οὐ καθ' ἡμᾶς ζητήσας καὶ βουλευσάμενος ἀλλὰ θεϊκῶς ὑποστὰς αὐτῷ τῷ εἶναι τὸ ἐκ φύσεως εἶχεν ἀγαθόν.

B Π. Τί οὖν; φυσικαί εἰσιν αἱ ἀρεταί;

Μ. Ναὶ φυσικαί.

Π. Καὶ εἰ φυσικαί, διὰ τί μὴ ἐπίσης πᾶσιν ἐνυπάρχουσι;

Μ. Πᾶσι τοῖς ὁμοφυέσιν ἐπίσης ἐνυπάρχουσι.

Π. Καὶ πόθεν ἐν ἡμῖν τοσαύτη ἀνισότης;

Μ. Ἐκ τοῦ μὴ ἐπίσης ἐνεργεῖν τὰ τῆς φύσεως. Ὡς εἴπερ πάντες ἴσως – ἐφ' ᾧ καὶ γεγόναμεν – ἐνηργοῦμεν τὰ φυσικά, μία ἄρα ἐδείκνυτο ἐν πᾶσιν ὥσπερ φύσις οὕτω καὶ ἀρετὴ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐκ ἐπιδεχομένη.

Π. Εἰ οὐκ ἐξ ἀσκήσεως ἡμῖν τὰ φυσικὰ πρόεισιν ἀλλ' ἐκ δημιουργίας, ἡ δὲ ἀρετὴ φυσική, πῶς πόνῳ καὶ ἀσκέσει τὰς ἀρετὰς φυσικὰς οὔσας κτώμεθα;

C Μ. Ἡ ἄσκεσις καὶ οἱ ταύτῃ ἑπόμενοι πόνοι πρὸς τὸ μόνον διαχωρίσαι τὴν ἐμφυρεῖσαν δι' αἰσθήσεως ἀπάτην τῇ ψυχῇ ἐπενοήθησαν τοῖς φιλαρέτοις, οὐ πρὸς τὸ ἔξωθεν προσφάτως ἐπεισαγαγεῖν τὰς ἀρετάς· ἔγκεινται γὰρ ἡμῖν ἐκ δημιουργίας ὡς εἴρηται. Ὅθεν καὶ ἅμα τελείως διακριθῇ ἡ ἀπάτη ἅμα καὶ τὴν τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς λαμπρότητα ἐπιδείκνυται ἡ ψυχή. Ὁ γὰρ μὴ ἄφρων φρόνιμος καὶ ὁ μὴ δειλὸς ἢ

312 A θρασὺς ἀνδρεῖος καὶ ὁ μὴ ἀκόλαστος σώφρων καὶ ὁ μὴ ἀδικῶν δίκαιος. Κατὰ φύσιν δὲ ὁ λόγος φρόνησίς ἐστι καὶ τὸ κριτικὸν δικαιοσύνη καὶ ὁ θυμὸς ἀνδρεία καὶ ἡ ἐπιθυμία σωφροσύνη. Ἄρα τῇ ἀφαιρέσει τῶν παρὰ φύσιν τὰ κατὰ φύσιν καὶ μόνον διαφαίνεσθαι εἴωθεν ὥσπερ καὶ τῇ τοῦ ἰοῦ ἀποβολῇ ἡ τοῦ σιδήρου κατὰ φύσιν αὐγὴ καὶ λαμπρότης.

Π. Μεγίστη ἐντεῦθεν ἀναδέδεικται βλασφημία τοῖς γνώμην ἐπὶ Χριστοῦ λέγουσιν.

Μ. Χρὴ μηδὲ τοῦτο παρελθεῖν ἀπαρασήμαντον ὅτι πολύτροπον καὶ πολύσημον παρά τε

B τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ καὶ τοῖς ἁγίοις Πατράσιν ἐστὶ

τὸ τῆς γνώμης ὄνομα ὡς τοῖς ἐπιμελῶς ἀναγινώσκουσι δῆλον ὑπάρχει. Ποτὲ μὲν γὰρ ἐπὶ παραινέσεως καὶ ὑποθήκης αὐτὸ φέρουσιν, ὡς ὅταν λέγῃ ὁ Ἀπόστολος· «Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι»· ποτὲ δὲ ἐπὶ βουλῆς, ἡνίκα ὁ μακάριος λέγει Δαβίδ· «Ἐπὶ τὸν λαόν σου κατεπανουργεύσαντο γνώμην», ὅπερ ἄλλος ἐκδότης σαφηνίζων· «Ἐπὶ τὸν λαόν σου, ἔφη, κατεπανουργεύσαντο βουλήν»· ποτὲ δὲ ἐπὶ ψήφου, ὁπηνίκα Δανιὴλ ὁ ἐν προφήταις μέγας λέγει περί τινος· «Ἐξῆλθεν ἡ γνώμη ἡ ἀναιδὴς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως»· ποτὲ δὲ ἐπὶ δόξης ἢ πίστεως ἢ φρονήματος,
C ἡνίκα Γρηγόριος ὁ τῆς Θεολογίας ἐπώνυμος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ Υἱοῦ λόγῳ διέξεισιν· «Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ἐπιτιμᾶν οὐ μέγα, ῥᾷστον γὰρ καὶ τοῦ βουλομένου παντός, τὸ δὲ ἀντεισάγειν τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀνδρός ἐστιν εὐσεβοῦς καὶ νοῦν ἔχοντος». Καὶ ἁπλῶς ἵνα μὴ καθ' ἓν τὰ πάντα διεξερχόμενος ὄχλον ἐπισωρεύσω τῷ λόγῳ κατὰ εἰκοσιοκτὼ σημαινόμενα παρά τε τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ καὶ τοῖς ἁγίοις Πατράσιν ἐπιτηρησάμενος τὸ τῆς γνώμης εὗρον ὄνομα. Οὐδὲ γὰρ κοινοῦ τινος ἢ ἰδικοῦ ἐμφαίνει χαρακτῆρα ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν πρὸ αὐτοῦ λεγόμενον ἢ τῶν ἐφεξῆς ἢ τοῦ λέγοντος κανονίζεται

διάνοια. Διὸ καὶ ἀδύνατον ἑνὶ καὶ μόνῳ σημαινομένῳ τὸ τοιοῦτον ἀφορίσαι ὄνομα.

D Π. Πῶς γὰρ ἐνδέχεται τὸ πολλαχῶς λεγόμενον ἑνός τινος εἶναι ἀποκληρωτικόν;

Μ. Ἵνα οὖν τὸ αἶσχος τῆς τοιαύτης αἱρέσεως φανερώτερον γένηται καὶ ἑτέρως τὴν τοιαύτην διασκεψώμεθα πρότασιν.

Π. Εἴ σοι φίλον διασκεψώμεθα.

Μ. Ἓν θέλημα λέγοντες εἴτε γνωμικὸν εἴτε προαιρετικὸν εἴτε ἐξουσιαστικὸν ἢ καὶ ἑτέρως πως αὐτὸ καλεῖν βούλοιντο – οὐ γὰρ διαφερόμεθα περὶ τούτου – ἢ θεῖον ἢ ἀγγελικὸν ἢ ἀνθρώπινον τοῦτο λέγειν βιασθήσονται. Καὶ προηγουμένως μὲν ὁπότερον τούτων αὐτὸ εἴ-
313 A πωσι φυσικὸν λέξουσιν | εἴπερ ἑκάτερον αὐτῶν φύσεως ὑπάρχει δηλωτικόν. Καὶ ὅπερ διὰ τῆς διαιρετικῆς μεθόδου φεύγειν ἔδοξαν τοῦτο διὰ τῆς ἀναλυτικῆς συνιστῶντες ἐδείχθησαν. Ἑφεπομένως δὲ εἰ μὲν θεῖον αὐτὸ λέξουσι, Θεὸν καὶ μόνον φύσει ὄντα τὸν Χριστὸν ἐγνώρισαν· εἰ δὲ ἀγγελικόν, οὔτε Θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀλλ' ἀγγελικήν τινα φύσιν· εἰ δὲ ἀνθρώπινον, ψιλὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπεξούσιον αὐτὸν ἔδειξαν.

Π. ——— Ὁπηνίκα ταύταις περιπέσωσι ταῖς ἀτο-

πίαις οὔτε φυσικὸν οὔτε γνωμικὸν λέγουσι τὸ θέλημα ἀλλ' ἐπιτηδειότητι προσεῖναι ἡμῖν φασιν.

B Μ. Ἡ ἐπιτηδειότης αὕτη κατὰ φύσιν ἡμῖν πρόσεστιν ἢ οὐ κατὰ φύσιν;

Π. Κατὰ φύσιν.

Μ. Οὐκοῦν πάλιν κατὰ ἀνάλυσιν φυσικὸν λέξουσι τὸ θέλημα, καὶ οὐδὲν ἐκ τῆς περιόδου ταύτης ἀπώναντο. Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἐπιτηδειότης ἐκ μαθήσεως πορίζεται τὴν ἕξιν καὶ τὴν προχείρησιν, ἀπὸ μαθήσεως ἄρα καὶ προκοπῆς ἔσχεν ὁ Χριστὸς κατ' αὐτοὺς τὴν ἕξιν τοῦ θελήματος καὶ τὴν προχείρησιν καὶ προέκοπτεν ἀγνοῶν πρὸ τῆς μαθήσεως τὰ μαθήματα.

Τίνος οὖν χάριν τὸν Νεστόριον ἀποστρέφονται τῶν ἐκείνου θερμῶς ἀντεχόμενοι λέξεων καὶ ἐννοιῶν; Ὅτι δὲ ἓν θέλημα λέγοντες τὰ ἐκείνου διεκδικοῦσι καὶ ἡ παρ' αὐτῶν συνηγορουμένη Ἔκθεσις μαρτυρεῖ ἓν θέλημα ἀποφηναμένη τὸν Νεστόριον πρεσβεύειν ἐπὶ τῶν πλαττομένων

C αὐτῷ δύο προσώπων.

Ἔτι τε τὸ φυσικὸν εἶναι θέλημα διωθούμενοι ἢ ὑποστατικὸν αὐτὸ ἢ παρὰ φύσιν λέξουσιν. Ἀλλ' εἰ μὲν ὑποστατικὸν αὐτὸ φήσουσι, ἑτερόβουλος οὕτω γε ἔσται ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί. Μόνης γὰρ ὑποστάσεως χαρακτηριστικὸν τὸ ὑποστατικόν. Εἰ δὲ παρὰ φύσιν, τὴν ἔκπτωσιν τῶν αὐτοῦ δογματίζουσιν οὐσιῶν εἴπερ φθαρτικὰ τῶν κατὰ φύσιν τὰ παρὰ φύσιν.

Ἡδέως δ' ἂν αὐτοὺς καὶ τοῦτο ἐροίμην ὅτι ὁ
τῶν ὅλων Θεὸς καὶ Πατὴρ καθ' ὃ Πατὴρ θέλει ἢ
καθ' ὃ Θεός; Ἀλλ' εἰ μὲν καθ' ὃ Πατὴρ ἄλλο αὐτοῦ
ἔσται παρὰ τὸ τοῦ Υἱοῦ θέλημα· οὐ γὰρ Πατὴρ ὁ
D Υἱός· εἰ δὲ καθ' ὃ Θεός, Θεὸς δὲ ὁ Υἱός, Θεὸς
καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἄρα φύσεως εἶναι τὸ θέ-
λημα φήσουσιν ἤγουν φυσικόν.

Ἔτι εἰ κατὰ τοὺς Πατέρας ὧν τὸ θέλημα ἓν
316 A τούτων καὶ ἡ οὐσία μία ἐστί, κατ' αὐτοὺς δὲ ἓν τὸ
θέλημα τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀνθρω-
πότητος αὐτοῦ, ἄρα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τούτων
λέγουσι τὴν οὐσίαν. Καὶ πῶς οὕτω ἀσεβοῦντες
φασὶν ὅτιπερ τοῖς Πατράσιν ἕπονται;

Καὶ πάλιν εἰ κατὰ τοὺς αὐτοὺς Πατέρας ἡ
τῆς φύσεως διαφορὰ τῷ ἑνὶ θελήματι οὐ διαφαί-
νεται, ἀνάγκη αὐτοὺς ἢ ἓν θέλημα λέγοντας φυ-
σικὴν μὴ λέγειν ἐν Χριστῷ διαφορὰν ἢ φυσικὴν
λέγοντας διαφορὰν ἓν θέλημα μὴ λέγειν, εἴπερ
τοῖς πατρικοῖς κάνοσιν ἑαυτοὺς ἀπευθύνουσι.

Καὶ πάλιν εἰ κατὰ τοὺς αὐτοὺς διδασκάλους
οὐκ ἔστιν κοινὸν ἀμφοτέρων – δηλαδὴ τῶν οὐσιῶν –
τὸ θέλημα, ἀνάγκη αὐτοὺς ἢ ἄμφω τὰς φύσεις
B τοῦ αὐτοῦ μὴ | λέγειν κοινῶς ἔχειν ἓν θέλημα ἢ
τοῦτο λέγοντας φανερῶς τοῖς πατρικοῖς ἀπομά-
χεσθαι νόμοις τε καὶ θεσπίσμασι.

Π. Λίαν σαφῶς καὶ συντετμημένως ἔδειξεν ὁ λόγος τὴν συμπεπληγμένην πάσῃ ἐπινοίᾳ τῶν δι' ἐναντίας ἀσέβειαν.

Τί δὲ λέγομεν ὅτι καὶ ἐκ τῶν Πατέρων τοῦτο δεικνύειν ἐπιχειροῦσι;

Μ. Εἰ μὲν τοὺς διαιροῦντας καὶ τοὺς συγχέοντας τὴν ὑπερφυᾶ οἰκονομίαν Πατέρας καλεῖν βούλονται συγχωροῦμεν αὐτοῖς. Πάντες γὰρ ἓν θέλημα ἐδόξασαν καίτοι ἐκ διαμέτρου ἀλλήλων διεστηκότες τὴν ἀσέβειαν. Εἰ δὲ τοὺς τῆς Ἐκκλησίας οὐδαμῶς τοῦτο συγχωρήσομεν αὐτοῖς. Ἐπεὶ δείξωσιν ἕνα μόνον τῶν ἐμφανῶν καὶ πᾶσι γνωρίμων ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐν ἡμέρᾳ τῆς τῶν ἡμετέρων διαγνώ-
C σεως ἐγκαλού|μενοι παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ὅτι Τίνος χάριν ἐδέξασθε φωνὴν ὅλον λύουσαν τῆς ἐμῆς σαρκώσεως τὸ μυστήριον; ἔχωμεν ἀπολογίαν ὅτι τὴν ἐν πᾶσιν αἰδεσθέντες τοῦ Πατρὸς ὑπόληψιν.

Π. Τί οὖν; τὸ εἰρημένον τῷ Θεολόγῳ Γρηγορίῳ « Τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲν ὑπεναντίον Θεῷ θεωθὲν ὅλον » οὐκ ἐναντίον τῶν δύο θελημάτων ἐστί;

Μ. Οὐδαμῶς. Τοὐναντίον μὲν οὖν καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἐμφαντικώτερον τῶν δύο τυγχάνει θε-

λημάτων.

Π. Πῶς τοῦτό φης;

Μ. Ὥσπερ ἡ πύρωσις τὸ πυρωθὲν καὶ τὸ πυρῶσαν ἑαυτῇ συνεισάγει καὶ ἡ ψύξις τὸ ψυχθὲν καὶ
D τὸ ψύξαν καὶ ἡ βάδισις τὸ βαδίζον καὶ τὸ βαδιζόμενον καὶ ἡ ὅρασις τὸ ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον καὶ ἡ νόησις τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον – οὐ γὰρ δυνατὸν τὴν σχέσιν ἄνευ τῶν σχετῶν νοεῖν ἢ λέγειν – οὕτω κατὰ τὸ ἀκόλουθον καὶ <ἡ θέωσις> τὸ θεωθὲν καὶ τὸ θεῶσαν.

Ἄλλως τε δὲ εἰ ἡ τοῦ θελήματος θέωσις ἐναντία ἐστὶ τῶν δύο θελημάτων κατ᾽αὐτούς, καὶ ἡ τῆς φύσεως θέωσις ἐναντία ἔσται τῶν δύο φύσεων. Ἐπ᾽ἀμφοτέρων γὰρ τὸν αὐτὸν τῆς θεώσεως τέθεικεν ὁ Πατὴρ λόγον.

Π. Πάνυ συμβαίνουσα ἐδείχθη ἡ χρῆσις τοῦ Πατρὸς τοῖς δύο θελήμασιν. Ἀλλὰ χρὴ τούτῳ σύμφωνον δεῖξαι καὶ Γρηγόριον τὸν τὴν Νυσσα-
317 A έων φαι|δρύναντα Ἐκκλησίαν. Ἓν γὰρ αὐτὸν φρονοῦντα παράγουσι θέλημα ἐκ τοῦ εἰπεῖν τὸν Πατέρα περὶ τοῦ Κυρίου· «Ἡ ψυχὴ θέλει, τὸ σῶμα ἅπτεται, δι᾽ἀμφοτέρων φεύγει τὸ πάθος». Φασὶ γὰρ ὅτι τῷ θείῳ θελήματι τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ᾽ὑπόστασιν θεότητος ἔφη ὁ Πατὴρ τὴν ψυχὴν τοῦ Κυρίου θέλειν.

Μ. Οὐκοῦν κατὰ τὸν αὐτὸν εἱρμὸν καὶ τὸ σῶμα τῇ Θεῷ ἀφῇ ἔφη ἅπτεσθαι· καὶ ἔσται κατ' αὐτοὺς καὶ ἁπτὴ ἡ θεότης. Ἃ γὰρ αὐτοὶ περὶ τῆς ψυχῆς τοῦ Κυρίου λέγουσι ἕτερος ἐκ τῆς ἴσης ἐκφωνήσεως μετάγων περὶ τὸ σῶμα εἰς ἐσχάτην αὐτοὺς ἀπάγει πλάνην.

Π. Πάνυ συνοπτικῶς τὸ βλάσφημον τῆς τοιαύτης ἐκδοχῆς παρέστησας. Τί δέ φαμεν καὶ
B περὶ τῶν παραγομένων αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου χρήσεων; Ὧν μία ἐστὶν αὕτη· « Νοῦς Κυρίου οὔπω Κύριος ἀλλ' ἢ θέλησις ἢ βουλησις ἢ ἐνέργεια πρός τι ».

Μ. Καθ' ἑαυτῶν καὶ ταύτην προβάλλονται. Διὸ καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος τοῖς αὐτῶν πρὸς ἀναίρεσιν τῶν αὐτῶν ἐν πᾶσι κέχρηται προβλήμασι. Μηδὲ γὰρ οὕτω ποτὲ πτωχεύσειεν ἡ ἀλήθεια ὥστε τῶν ἰδίων κατὰ τῶν ἀντιπάλων δεηθῆναι ὅπλων. Εἰ γὰρ κατὰ τὸν Πατέρα « Νοῦς Κυρίου οὔπω Κύριος » ἄλλο πάντως παρὰ τὸν Κύριον ἔσται ὁ νοῦς αὐτοῦ, τουτέστι οὐ φύσει Κύριος ἤγουν Θεὸς ὁ νοῦς τοῦ Κυρίου· καθ' ὑπόστασιν γὰρ αὐτῷ γεγενῆσθαι πιστεύεται. Καὶ τοῦτο δῆλον ἐκ τοῦ ἐπαγαγεῖν « ἢ
C θέλησιν ἢ βούλησιν ἢ ἐνέργειαν πρός τι » αὐτὸν εἶναι, κανόνι χρώμενος πρὸς τοῦτο τῷ ὄντι

φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι ἐν τῷ ἕκτῳ τῶν Στρωματέων λόγῳ τὴν μὲν θέλησιν «νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν» ὁρισαμένῳ, τὴν δὲ βούλησιν «εὔλογον ὄρεξιν» ἢ «περί τινος θέλησιν». «Πρός τι
320 A δὲ ἐνέργειαν» ὁ θεῖος οὗτος ἔφη διδάσκαλος διότι πρὸς πάντα τὰ θεοπρεπῶς παρ' αὐτοῦ γενόμενα τῇ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθείσῃ αὐτῷ νοερᾷ καὶ λογικῇ ἐχρήσατο ψυχῇ.

Π. Τῷ ὄντι δι' ὧν ἀντιστρατεύεσθαι τῇ εὐσεβείᾳ δοκοῦσι δι' αὐτῶν τὸν ἔλεγχον ὑπομείνατες ἠγνόησαν. Χρὴ δὲ καὶ τὴν ἑτέραν ἣν ἐκ τοῦ Πατρὸς παράγουσι ἐπεξεργάσασθαι χρῆσιν πρὸς τὸ μηδεμίαν αὐτοῖς ὑπολείπειν πρόφασιν κατὰ τῆς ἀληθείας.

Μ. Τίς αὕτη; ἀγνόω γάρ.

Π. Ἣ φησιν ὁ θαυμαστὸς ἐκεῖνος ἀνήρ·
B «Ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφὴν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς δίχα δὲ σαρκικῶν θελημάτων καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων ἐν εἰκόνι καινότητος. Ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης».

Μ. Αὐθερμήνευτος οὖσα οὐ δεῖται ὅλως τῆς ἐκ λογισμῶν βοηθείας.

Π. Καὶ πῶς τούτοις ἀμφίβολος τυγχάνει;

Μ. Ἐκ πολλῆς ἀμαθίας. Ἐπεὶ τίνι οὐκ ἔστι

καταφανές, εἰ μὴ πάντη τὸ τῆς ψυχῆς πεπήρωται
ὀπτικόν, ὅτι οὐ περὶ τοῦ φυσικοῦ λόγου ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως ταῦτα ὁ Πατὴρ διεξῆλθεν, δεῖξαι βουλόμενος τὴν σάρκωσιν ἔργον οὖσαν τῆς θείας καὶ μόνης θελήσεως εὐδοκοῦντος μὲν τοῦ Πατρὸς αὐτουργοῦντος δὲ τοῦ Υἱοῦ καὶ συνεργοῦντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀλλ' οὐ σαρκικῆς κινήσεως καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων εἴτουν γαμικῆς ἀκολουθίας; Οὐ γὰρ τὸν τῆς φύσεως λόγον ἐκαινοτόμησε γενόμενος ἄνθρωπος ὁ τῶν ὅλων Θεός, ἐπεὶ οὐδὲ ἄνθρωπος ἔτι ἦν ἀνελλιπῆ καὶ ἀναλλοίωτον τὸν ἐν πᾶσι τῆς φύσεως οὐκ ἔχων λόγον, ἀλλὰ τὸν τρόπον ἤγουν τὴν διὰ σπορᾶς σύλληψιν καὶ τὴν διὰ φθορᾶς γέννησιν. Οὐκοῦν τοὺς φυσικοὺς τῶν ἑνωθέντων λόγους οὐδαμῶς ἠρνήσαντο οἱ θεόφρονες τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι ἀλλὰ συμφώνως τοῖς εὐαγγελισταῖς καὶ ἀποστόλοις καὶ προφήταις τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸν καὶ ἐνεργητικὸν τῆς ἡμῶν ἔφασαν σωτηρίας.

D Π. Καὶ δυνατὸν τοῦτο ἐκ τῶν τῆς Παλαιᾶς καὶ Νέας δεῖξαι Γραμμάτων;

Μ. Καὶ μάλιστα· καὶ γὰρ οἱ Πατέρες οὐκ οἴκο-

θεν κινούμενοι ἀλλ' ἐξ αὐτῶν μαθόντες τοῦτο φιλανθρώπως καὶ ἡμᾶς ἐδίδαξαν. Οὐ γὰρ αὐτοὶ ἦσαν οἱ λαλοῦντες, ἀλλ' ἡ δι' ὅλου περιχωρήσασα αὐτοῖς χάρις τοῦ Πνεύματος.

Π. Ἐπειδὴ μιμήσει Θείας ἀγαθότητος ὠφελῆσαι προθέμενος εἰς τούτους τῆς ζητήσεως ἑαυτὸν τοὺς πόνους ἐκδέδωκας, ἀόκνως καὶ τοῦτο δίδαξον.

Μ. Ἐν τοῖς ἁγίοις Εὐαγγελίοις εἴρηται περὶ τοῦ Κυρίου ὅτι «Καὶ τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ὁ Ἰη-
321 A σοῦς εἰσελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν». Πρόδηλον δὲ ὅτι καθ' ὃ οὐκ ἦν ἐκεῖ ἠθέλησεν εἰσελθεῖν. Οὐκ ἦν δὲ ἀνθρωπότητι, θεότητι γὰρ οὐδενὸς ἄπεστιν. Ἄρα οὖν καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ καθ' ὃ Θεὸς ἠθέλησεν εἰσελθεῖν καὶ θελητικὸς ἦν καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἑτέρωθι πάλιν· «Θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ αὐτοὶ ὦσιν». Εἰ καθ' ὃ Θεὸς ὁ Χριστὸς ὑπὲρ τὸ ποῦ ἐστιν – οὐ γὰρ ἐν τόπῳ καθ' ὃ Θεὸς – ὑπὲρ δὲ τὸ πᾶν ἀδύνατον τὴν κτιστὴν φύσιν ὑπάρχειν, ἄρα καθ' ὃ ἄνθρωπος θέλει ἵνα ὅπου ἐστὶ καὶ αὐτοὶ ὦσι, καὶ θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἀλλαχοῦ πάλιν· «Καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον εἶπε Διψῶ, καὶ ἔδωκαν αὐτῷ οἶνον μετὰ χο-

λῆς μεμιγμένον, καὶ γευσάμενος οὐκ ἤθελε πιεῖν».
B Κατὰ ποῖον αὐτοῦ μέρος διψῆσαι αὐτὸν λέγεται;
Εἰ μὲν κατὰ τὴν θεότητα ἐμπαθὴς ἔσται ἡ θεότης
αὐτοῦ πόσεως παρὰ φύσιν ἐφιεμένη. Εἰ δὲ κατὰ
τὴν ἀνθρωπότητα, ἄρα καθ' ὃ ἔδιψεν κατ' ἐκεῖνο καὶ
τὸ ἀκατάλληλον τῇ φύσει οὐκ ἠθέλησε πιεῖν, καὶ
θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἀλλαχοῦ φησι· «Καὶ περιεπάτει ὁ
Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰου-
δαίᾳ περιπατεῖν ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀπο-
κτεῖναι». Εἰ τῆς σαρκὸς φύσει ὁ περίπατος ἀλλ'
οὐ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένης αὐτῇ θεότητος,
ἄρα καθ' ὃ ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πε-
ριπατῶν οὐκ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, καὶ
θελητικὸς ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

C Καὶ ἑτέρωθι πάλιν· «Κἀκεῖθεν ἐξελθόντες
παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα
τις γνῷ». Ὡμολόγηται παρὰ πάντων ἡ πόρευσις
φύσει τῆς ἀνθρωπότητος, ὡς εἴρηται, εἶναι τοῦ Κυρί-
ου ἀλλ' οὐ τῆς αὐτοῦ θεότητος. Εἰ δὲ καθ' ὃ ἄνθρω-
πος ἀλλ' οὐ καθ' ὃ Θεὸς φύσει προσῆν αὐτῷ ἡ πόρευ-
σις, ἄρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος παραπορευόμενος μετὰ
τῶν μαθητῶν οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνῷ, καὶ θελητι-
κὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἑτέρωθι πάλιν· «Κἀκεῖθεν ἀναστὰς

ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου καὶ Σιδῶνος. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελε γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν». Εἰ καθ' ὃ Θεὸς ὁ Χριστὸς δύναμις ἦν αὐθυπόστατος, καθ' ὃ δὲ ἄνθρωπος ἀσθένεια – «Εἰ γὰρ ἐσταυρώθη», φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, «ἐξ
D ἀσθενείας ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ», – ἄρα καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ καθ' ὃ Θεὸς εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐκ ἤθελε ἵνα τις γνῷ καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν, καὶ θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἀλλαχοῦ φησι· «Περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, καὶ ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς». Εἰ μὲν καθ' ὃ Θεὸς τοῦτό τις περὶ αὐτοῦ εἰρῆσθαι ἐκλάβοι, πέρασι σωματικοῖς τῷ ἄνω φημὶ καὶ τῷ κάτω, τῷ ἔμπρος καὶ τῷ ὀπίσω, τῷ δεξιὰ καὶ
324 A τῷ ἀριστερὰ διειλῆφθαι ὁ τοιοῦτος τὴν θεότητα λέγειν ἀναγκασθήσεται. Εἰ δὲ καθ' ὃ ἄνθρωπος ταῦτα εἰρῆσθαι περὶ αὐτοῦ λέγει, ἄρα θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ἀλλαχοῦ φησι· «Καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσομέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν;» Εἰ ἡ βρῶσις τοῦ πάσχα τῶν ὑπὸ νόμον ἐστὶ, γέγονε δὲ ὁ Κύριος καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ καθ' ὃ Θεὸς ὑπὸ νόμον, ἄρα καθ' ὃ ἄνθρωπος θέλων ἔφαγε τὸ πάσχα καὶ

αὐτῷ Λ

θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος.

Καὶ ὁ θεῖος δὲ Ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ἑ-
βραίους ἐπιστολῇ περὶ αὐτοῦ φησιν· «Ὑπήκοος
γενόμενος μέχρι θανάτου θανάτου δὲ σταυροῦ».
Θέλων οὖν ἄρα ὑπήκουσεν ἢ μὴ θέλων; Ἀλλ' εἰ
B μὲν μὴ θέλων | τυραννὶς ἂν εὐλόγως καὶ οὐκ ὑπα-
κοὴ λεχθείη. Εἰ δὲ θέλων, ὑπήκοος δὲ οὐ καθ'
ὃ Θεὸς ἀλλὰ καθ' ὃ ἄνθρωπος γέγονε· καθ' ὃ γὰρ
Θεὸς οὔτε ὑπήκοος, κατὰ τοὺς Πατέρας, οὔτε ἀνή-
κοος· «Τῶν γὰρ δευτέρων καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα ταῦτα»
φησὶν ὁ θεῖος Γρηγόριος· ἄρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος
θελητικὸς ἦν.

Καὶ ὁ μακάριος δὲ Δαβὶδ ἐν τῷ τριακοστῷ
ἐννάτῳ ψαλμῷ· «Θυσίαν καὶ προσφορὰν, φησὶν, οὐκ
ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. Ὁλοκαυτώματα
καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἐξεζήτησας· τότε εἶπον
Ἰδοὺ ἥκω. Ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ
τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου· ὁ Θεός μου, ἠβουλήθην».
Ὅτι μὲν καθ' ὃ ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς καὶ οὐ καθ' ὃ Θεὸς
C Θεὸς αὐτοῦ λέγεται ὁ Πατὴρ | ὥσπερ καὶ Πατὴρ καθ' ὃ
Θεὸς καὶ οὐ καθ' ὃ ἄνθρωπος οὐδὲ τοὺς δι' ἐναντίας
οἶμαι διαμφιβάλλειν. Εἰ δὲ καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ
καθ' ὃ Θεὸς Θεὸς αὐτοῦ ἐστιν ὁ Πατὴρ, ἄρα καὶ καθ'
ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ καθ' ὃ Θεὸς ἠβουλήθη τὸ θέλημα
τοῦ Πατρὸς καὶ αὐτοῦ ποιῆσαι· αὐτοῦ γάρ ἐστι καὶ τὸ

τοῦ Πατρὸς θέλημα, καὶ Θεοῦ κατ' οὐσίαν αὐτοῦ ὄντος. Εἰ δὲ τοῦτο οὐ μόνον καθ' ὃ Θεὸς καὶ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος ἦν θελητικὸς ἀλλὰ καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ ἡμῖν ὁμοούσιος. Χρὴ δὲ εἰδέναι ὡς τὰ νῦν παρατεθέντα τοῦ ψαλμοῦ ῥήματα ὁ θεῖος Ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῇ εἰς τὸν Κύριον ἐξείληφεν.

Ὁ μέγας Μωϋσῆς ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου γενέσει τὸν Θεὸν εἰσάγει λέγοντα· « Ποιήσωμεν
D ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ». Εἰ οὖν εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τῆς θείας φύσεως, αὐτεξούσιος δὲ φύσις ἡ θεία, ἄρα καὶ ἡ εἰκών, εἴπερ τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον σώζει ὁμοίωσιν, αὐτεξούσιος φύσει τυγχάνει. Εἰ δὲ τοῦτο, γέγονε δὲ τὸ φύσει ἀρχέτυπον καὶ εἰκὼν φύσει, ἄρα κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸς φύσει ὑπῆρχεν ὁ αὐτός. Προαπεδείχθη γὰρ ἐκ τῶν Πατέρων τὸ θέλημα εἶναι τὴν κατὰ φύσιν αὐτεξουσιότητα.

Δεῖ δὲ εἰδέναι ὡς ἡ αὐτεξουσιότης ὁμω-
325 A νύμως λέγεται μὲν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις. Ἄλλως δὲ ἐπὶ Θεοῦ λαμβάνεται καὶ ἄλλως ἐπὶ ἀγγέλων καὶ ἄλλως ἐπὶ ἀνθρώπων. Ἐπὶ μὲν Θεοῦ ὑπερουσίως, ἐπὶ δὲ ἀγγέλων ὡς συντρεχούσης τῇ ἕξει τῆς προχειρήσεως καὶ παρενθήκην ὅλως χρό-

νου μὴ παραδεχομένης, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων ὡς χρονικῶς τῆς ἕξεως προεπινοουμένης τῆς προχειρήσεως. Εἰ γὰρ θέλων ὁ Ἀδὰμ ὑπήκουσε καὶ θέλων ἐθεώρησε καὶ θελήσας ἔφαγεν, ἄρα πρωτοπαθὴς ἐν ἡμῖν ἡ θέλησις. Εἰ δὲ πρωτοπαθὴς ἐν ἡμῖν ἡ θέλησις, ταύτην δὲ μετὰ τῆς φύσεως κατ' αὐτοὺς οὐ προσείληφεν ὁ Λόγος ἐνανθρωπήσας, οὐκ ἄρα ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας γέγονα. Εἰ δὲ ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας οὐ γέγονα, οὐκ ἄρα ἐσώθην, εἴπερ τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον.

B Ἔπειτα δὲ εἰ ἔργον αὐτοῦ καὶ ποίημα ἡ αὐτεξούσιος τῆς φύσεως ὑπάρχει δύναμις, ταύτην δὲ ὁ Λόγος σαρκωθεὶς κατ' αὐτοὺς μετὰ τῆς φύσεως καθ' ἕνωσιν ἄρρητον οὐ προσείληφεν, ἢ καταγνοὺς τῆς οἰκείας δημιουργίας ὡς οὐ καλῆς ταύτην ἑαυτοῦ ἀπεπέμψατο ἢ φθονήσας ἡμῖν τῆς κατ' αὐτὴν θεραπείας ἡμᾶς μὲν τῆς ἐντελοῦς ἀποστερῶν σωτηρίας καὶ ἑαυτὸν ὑπὸ πάθος ὄντα δεικνὺς τῷ μὴ θέλειν ἢ μὴ δύνασθαι τελείως σώζειν.

Ταῦτα μὲν περὶ τοῦ θελητικὸν εἶναι φύσει τὸν σαρκωθέντα Θεὸν Λόγον καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος. Περὶ δὲ τοῦ θελητικὸν εἶναι φύσει τὸν αὐτὸν καὶ καθ' ὃ Θεὸς ἔνθεν εἰσόμεθα. Φησὶ γὰρ αὐτὸς ὁ

Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς ἡ μόνη ἀλήθεια περὶ ἑαυτοῦ
ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις οὕτως· « Ἱερουσαλὴμ Ἱερου-
C σαλήμ, ἡ ἀποκτένουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβο-
λοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις
ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ὥσπερ ὄρνις
ἐπισυνάγει τὰ νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας
καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Νῦν ἀφίεται ὁ οἶκος ὑμῶν
ἔρημος ». Δῆλον γὰρ ὅτι οὐ καθ' ὃ ἄνθρωπος τοῦ-
το εἴρηκεν, εἴπερ προσφάτως ἐγεγόνει ἄνθρωπος,
ἀλλὰ καθ' ὃ Θεός, δείξας τοὺς ποικίλους τῆς σοφῆς
αὐτοῦ περὶ τὸν ἄνθρωπον προνοίας τρόπους, δι'
ὧν θελήσας ἀπὸ τῆς τῶν ἐκτὸς πλάνης τὴν φύσιν
πρὸς ἑαυτὸν ἐπισυνάξαι, αὕτη οὐκ ἠθέλησε.

Καὶ πάλιν φησίν· « Ὥσπερ ὁ Πατὴρ ἐγείρει
τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς οὓς θέλει
ζωοποιεῖ ». Εἰ τὸ ὡς ἐπίρρημα συγκριτικόν ἐστιν,
αἱ δὲ συγκρίσεις τῶν ὁμοουσίων, οὐκ ἄρα τοῦτο
D δυνατὸν κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐπὶ Χριστὸν λέγεσ-
θαι. Οὐκοῦν ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Σωτὴρ ὅτι ὥσπερ
328 A ὁ Πατὴρ Θεὸς ὢν θελήματι τοὺς νεκροὺς ζωοποιεῖ
οὕτω καὶ αὐτὸς ὁμοούσιος ὢν τῷ Πατρὶ καὶ ὁμο-
θελὴς οὓς θέλει ζωοποιεῖ.

Ταῦτα τῶν εὐαγγελιστῶν καὶ ἀποστόλων
καὶ προφητῶν τὰ δόγματα. Τίς οὖν ὑπὲρ ταῦτα μεί-
ζων ἀπόδειξις περὶ τοῦ φύσει εἶναι θελητικὸν τὸν αὐτὸν

καὶ καθ' ὃ Θεός ἐστι καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος;

Π. Οὐδὲν τούτων πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ φυσικὰ εἶναι τὰ θελήματα σαφέστερον. Πῶς οὖν τὸν ἐπιδοθέντα λίβελλον ὑπὸ Μηνᾶ τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς βασιλίδος ἓν θέλημα ἔχοντα ἐδέξατο Βιγίλιος ὁ τῆς Ῥωμαίων τηνικαῦτα πρόεδρος καὶ ταῦτα ἐμφανισθέντος αὐτοῦ ἐν τῷ βασιλικῷ σεκρέτῳ τοῦ τηνικαῦτα τῶν Ῥωμαίων βασιλεύοντος καὶ τῆς συγκλήτου;

B Μ. Θαυμάζω πῶς πατριάρχαι ὄντες κατατολμᾶτε τοῦ ψεύδους. Ὁ προηγησάμενός σε πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις Ὀνώριον γράφων εἶπεν ὅτι « Ὑπηγορεύθη μὲν οὐκ ἐπεδόθη δὲ οὔτε ἐνεφανίσθη ». Αὐτὸς δὲ ἐν τοῖς ~~πρὸς τὸν~~ ἐν ἁγίοις Ἰωάννην τὸν πάπαν ἔφης ὅτι « Καὶ ἐπεδόθη καὶ ἐνεφανίσθη ἀναγνωσθεὶς διὰ Κωνσταντίνου κοιαίστωρος ». Τίνι οὖν πιστεύσομεν; σοὶ ἢ τῷ πρὸ σοῦ; Οὐ γὰρ δυνατὸν ἀμφοτέρους ἀληθεύειν.

Π. Καὶ οὕτω γέγραπται τῷ πρὸ ἐμοῦ;

Μ. Οὕτω γέγραπται.

Π. Ἔστω περὶ Βιγιλίου ταῦτα. Τί ἔχεις περὶ Ὀνωρίου εἰπεῖν φανερῶς πρὸς τὸν πρὸ ἐμοῦ ἓν δογματίσαντος θέλημα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ;

C Μ. Τίς ἀξιόπιστος ἐξηγητὴς τῆς τοιαύτης καθ-

έστηκεν ἐπιστολῆς. ὁ ταύτην ἐκ προσώπου τοῦ ἐν ἁγίοις Ὀνωρίου συντάξας ἔτι περιὼν καὶ μετὰ τῶν
329 A ἄλλων αὐτοῦ καλῶν καὶ τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασι πᾶσαν τὴν δύσιν καταφαιδρύνων, ἢ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει τὰ ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες;

Π. Ὁ ταύτην συντάξας.

Μ. Αὐτὸς οὖν πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις Κωνσταντῖνον τὸν γενόμενον βασιλέα ἐκ προσώπου πάλιν Ἰωάννου τοῦ ἐν ἁγίοις πάπα περὶ αὐτῆς γράφων ἔφη ὅτι « Ἓν θέλημα ἔφημεν ἐπὶ τοῦ Κυρίου οὐ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ἀλλὰ μόνης τῆς ἀνθρωπότητος. Σεργίου γὰρ γράψαντος ὥς τινες δύο θελήματα λέγουσι ἐπὶ Χριστοῦ ἐναντία, ἀντεγράψαμεν ὅτι Ὁ Χριστὸς δύο θελήματα ἐναντία οὐκ εἶχε – σαρκός φημι καὶ πνεύματος – ὡς ἡμεῖς ἔχομεν μετὰ τὴν παράβασιν ἀλλ' ἓν μόνον τὸ φυσικῶς χαρακτηρίζον τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα ». Καὶ
B τούτου ἀπόδειξις ἐναργὴς τὸ καὶ μελῶν καὶ σαρκὸς μνησθῆναι, ἅπερ καὶ ἐπὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ ἐκεῖνα ληφθῆναι οὐ συγχωρεῖ. Εἶτα καὶ προκατάληψιν ἀνθυποφορᾶς ποιούμενος φησίν· « Εἰ δέ τις λέγοι, Καὶ τίνος χάριν περὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ διαλαβόντες περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ μνήμην οὐκ ἐποιήσασθε; φαμὲν ὅτι πρῶτον μὲν πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἡ ἀπόκρισις γέγονεν, ἔπειτα δὲ καὶ τῷ τῆς γραφῆς

ἔθει ὡς ἐν πᾶσι καὶ ἐν τούτῳ ἑπόμενοι ποτὲ μὲν
ἀπὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ διαλεγομένης, ὡς ὅταν λέ-
γῃ ὁ Ἀπόστολος· «Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ
σοφία», ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ
μόνον, ὡς ὅταν ὁ αὐτὸς λέγῃ· «Τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ
C σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ
Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν»».

Π. Ἁπλούστερον ὁ πρὸ ἐμοῦ τῇ λέξει προσεσχη-
κὼς τοῦτο ἐδέξατο.

Μ. Ἀλήθειαν λέγω· οὐδὲν οὕτως ἀπεδιέθηκέ με
πρὸς τὸν πρὸ σοῦ ὡς τὸ παλίμβολον αὐτοῦ ἤγουν
τὸ ἄλλοτε εἰς ἄλλας αὐτὸν μεταπίπτειν ἐννοίας
καὶ ἐν μηδενὶ βεβηκέναι φρονήματι. Ποτὲ μὲν
γὰρ τοὺς τοῦτο τὸ ἓν θέλημα θεῖον προσαγορεύον-
τας δεχόμενος τὸ Θεὸν μόνον εἶναι τὸν σαρκωθέν-
τα Λόγον εἰσῆγε· ποτὲ δὲ τοὺς βουλευτικὸν αὐτὸ λέγον-
τας ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι ψιλὸν εἰσῆγε, βουλευ-
τικῶς καθ' ἡμᾶς διατιθέμενον καὶ μηδὲν διαφέροντα
D Πύρρου καὶ Μαξίμου· ποτὲ δὲ ὑποστατικὸν αὐτὸ λέ-
γων τῇ διαφορᾷ τῶν ὑποστάσεων συνεισῆγε καὶ τὸ διά-
φορον τῶν θελημάτων ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων· ποτὲ δὲ τοὺς
ἐξουσιαστικὸν αὐτὸ λέγοντας ἀποδεχόμενος σχετικὴν
εἰσῆγε τὴν ἕνωσιν· ἐξουσία γὰρ καὶ αὐθεντία καὶ
τὰ τοιαῦτα γνώμης προδήλως ἀλλ' οὐ φύσεως ὑπάρ-
χει κινήματα· ποτὲ δὲ τοὺς προαιρετικὸν καὶ γνω-

μικὸν αὐτὸ λέγοντας προσλαμβανόμενος καὶ κυρίους ἑαυ-
τοῦ καθιστῶν οὐ μόνον ψιλὸν ἄνθρωπον εἰσῆγε τὸν Κύριον
ἀλλὰ καὶ τρεπτὸν καὶ ἁμαρτωλόν, εἴπερ ἡ γνώμη τῶν ἀν-
τικειμένων ἐστὶ κριτικὴ καὶ τῶν ἀγνοουμένων ζητητικὴ
καὶ τῶν ἀδήλων βουλευτική· ποτὲ δὲ τοὺς οἰκονομικὸν
332 A αὐτὸ λέγοντας τὸ πρὸ τῆς οἰκονομίας ἀθέλητον αὐτὸν εἶναι
καὶ εἴ τι ἕτερον ἕπεται τῷ λόγῳ ἄτοπον εἰσῆγε· καὶ εἰς
ἄλλας μυρίας ἀτόπους ἐξηνέχθη ὑπολήψεις τὴν ἀλήθειαν
βάσιν οὐκ ἐσχηκώς· ἃς δι' ἀκριβείας εἰ βουληθείην γραφῇ
παραδοῦναι μετὰ τῶν αὐτῶν ἀτόπων οὐδὲ ὁ μέλλων ἀρ-
κέσει χρόνος.

Τίς δὲ ἡ ἀνάγκη χάρτας προθεῖναι καὶ σχίσαι
τὴν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν; Οὐδὲ τὸ πᾶσι κοι-
νότατον συνιδεῖν ἠδυνήθη. Ἢ γάρ, ἵνα παραχωρήσω-
μεν ὑμῖν, τὰ τῶν συνόδων ἔχουσι δόγματα, ὡς ὑμεῖς οὐκ
ἀληθεύοντες ἔφητε καὶ οὐ δεόμεθα τῶν ὑμετέρων χαρ-
τῶν ταύτας καὶ πρὶν καὶ νῦν δεχόμενοι καὶ περιπτυσ-
σόμενοι· ἢ οὐ τὰ τῶν συνόδων ἔχουσι καὶ πολλῷ πλέον
τούτους ἀποστρέφεσθαι καὶ φεύγειν δίκαιον. Τῆς οὖν
τῶν αὐτῶν χαρτῶν προθέσεως καθ' ἑκάτερον ἀδίκου
B καὶ παρανόμου οὔσης καὶ ἡ αὐτῶν κατάλυσις δι' ἑκά-
τερον δικαία καὶ κανονικὴ καθέστηκεν.

Π. Σωφρόνιος ὁ μικρῷ πρόσθεν πατριάρχης γενό-
μενος Ἱεροσολύμων τοῦτο ἡμᾶς καὶ παρὰ πρόθεσιν πρᾶ-

ξαι πεποίηκε τὸν περὶ ἐνεργειῶν λόγον οὐκ ἐν εὐθέτῳ καιρῷ κινήσας.

Μ. Ἐγὼ πάντοθεν ἀπορῶ ποίαν ἐκδέχεσθε δοῦναι ἀπολογίαν τὸν ἀναίτιον οὕτω πικρῶς αἰτιώμενοι. Εἰπὲ γάρ μοι, πρὸς τῆς ἀληθείας αὐτῆς, ὅτε Σέργιος ἔγραψε πρὸς τὸν τῆς Φαρὰν Θεόδωρον πέμψας καὶ τόν φησι
C λίβελλον Μηνᾶ διὰ τῆς μεσιτείας Σεργίου τοῦ Μακαρωνᾶ τοῦ Ἀρσινόης ἐπισκόπου προτρεπόμενος αὐτὸν περὶ τῆς ἐν τῷ λιβέλλῳ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος τὰ δοκοῦντα εἰπεῖν καὶ ἀντέγραψεν ἀποδεξάμενος αὐτὰ ποῦ ἦν τότε Σωφρόνιος; ἢ ἡνίκα ἐν Θεοδοσιουπόλει πρὸς Παῦλον τὸν μονόφθαλμον καὶ ἀπὸ σευηριτῶν ἔγραψε πέμψας καὶ αὐτῷ τὸν λίβελλον Μηνᾶ καὶ τὴν
333 A τοῦ Φαρανίτου καὶ ἑαυτοῦ συγκατάθεσιν; ἢ ὅτε πρὸς Γεώργιον τὸν ἐπίκλην Ἀρσᾶν παυλιανιστὴν ὄντα ἔγραψε χρήσεις αὐτῷ πεμφθῆναι περὶ μιᾶς ἐνεργείας αἰτῶν ἐνθέμενος καὶ τοῦτο τῇ ἐπιστολῇ ὅτι ἐν ταύταις καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς τῆς Ἐκκλησίας ποιεῖ ἕνωσιν; Ταύτην δὲ τὴν ἐπιστολὴν ὁ μακάριος Ἰωάννης ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας ἀφείλατο χειρὶ ἀπὸ τοῦ Ἀρσᾶ ὅθεν καὶ βουληθεὶς δι' αὐτὴν ποιῆσαι τὴν καθαίρεσιν αὐτοῦ ἐκωλύθη ἐκ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ τηνικαῦτα γενομένης τῶν Περσῶν ἐπιδρομῆς· ἢ ὅτε πρὸς Κῦρον τὸν Φάσιδος ἀντέγραψε περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ δύο ἐρωτηθεὶς παρ' αὐτοῦ πέμψας καὶ αὐτῷ τὸν ῥηθέντα Μηνᾶ λίβελλον; Τί οὖν;

ἐπειδὴ Σεργίου πολυτρόπως τὴν οἰκείαν νόσον ἐν τῷ
κοινῷ προθήσαντος καὶ τὸ πλεῖστον τῆς ἁγίας Ἐκκλη-
B σίας λυμηναμένου | ὁ μακάριος Σωφρόνιος ὑπέμνησεν αὐ-
τὸν μετὰ τῆς πρεπούσης τῷ σχήματι αὐτοῦ ταπεινοφρο-
σύνης τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ προκαλινδούμενος καὶ ἀντὶ πά-
σης ἱκετερίας αὐτὰ προσφέρων αὐτῷ τὰ ζωοποιὰ Χρισ-
τοῦ τοῦ Θεοῦ παθήματα ὥστε μὴ φωνὴν αἱρετικῶν πά-
λαι καλῶς ὑπὸ τῶν προωδευκότων τὸν βίον ἁγίων Πατέρων
σβεσθεῖσαν ἀνανεώσασθαι, αὐτὸς αἴτιος τοῦ τοιούτου γέ-
γονε σκανδάλου;

Π. Πάντων τῶν προταθέντων τὴν ἀνατροπὴν δε-
όντως ὁ λόγος ἐποιήσατο καὶ οὐδὲν ὅλως ἐλλείπει
ἡ περὶ θελημάτων ζήτησις.

Μ. Ἐπειδὴ ἡ περὶ θελημάτων ζήτησις πέρας εἴληφε
βούλει καὶ τὴν περὶ ἐνεργειῶν ποιησώμεθα;
C Π. Τὸν περὶ τοῦ φυσικὰ εἶναι τὰ θελήματα λόγον ἀγνο-
ήσας κατὰ τοῦτον καὶ τὸν περὶ ἐνεργειῶν παρεδεξάμην·
καὶ εἴ τι ἀγράφως ἢ ἐγγράφως ἐρρέθη μοι πρὸς τοῦ-
τον ὁρᾷ τὸν σκοπόν. Νυνὶ δὲ τοῦ πεφυκέναι θέλειν καὶ
τοῦ πεφυκέναι ἐνεργεῖν συνεκδοχικῶς ὁμολογουμένων
πάντα τὰ περὶ τούτου πρώην μοι συσταθέντα ἠκύρωται·
καὶ περιττὸν ἡγοῦμαι λοιπόν τινα ὅλως περὶ τούτου κι-

νῆσαι λόγον.

Μ. Τί οὖν; ἐπειδὴ ὁ Θεὸς διὰ τὴν προγνωσθεῖσαν αὐτῷ πρόθεσιν ὑμῶν ἐκάλεσε πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας αὐτοῦ ἐπίγνωσιν οὐ δεῖ τὰ περὶ τούτου ἐγγράφως ἢ ἀγράφως πρός τινας εἰρημένα βασανίσαι διὰ τοὺς ὡς εἰκὸς ἀφυλάκτως αὐτοῖς περιτυχόντας ἢ καὶ περιτυγχάνοντας εὐχερεστέρους;

Π. Εἰ πρὸς τοῦτο ὁρᾷ ἡ βάσανος ἀναγκαῖόν ἐστι. Τὸ γὰρ φροντίσαι τῆς τῶν ἀκεραιοτέρων ἀσφαλείας μίμησίς ἐστι θείας φιλανθρωπίας.

Μ. Εἰ οὖν θείας φιλανθρωπίας ἐστὶ τοῦτο μίμησις ἀρξώμεθα ἐνταῦθα τῆς περὶ τούτου ἐξετάσεως.

Π. Ἀρξώμεθα.

Μ. Ἐν τοῖς σοῖς εὗρον συγγράμμασι μίαν σε Χριστοῦ ὡς ὅλου ἐνέργειαν δογματίσαντα. Εἰ οὖν μία ὡς ὅλου ἐστὶν ἐνέργεια, τὸ δὲ ὅλον ἡ αὐτοῦ ἐστιν ὑπόστασις, ἄρα ἡ μία αὕτη ἐνέργεια ὑποστατικὴ ἔσται·
336 A καὶ ἑτέρας ἐνεργείας ὥσπερ καὶ ὑποστάσεως δειχθήσεται Πατρί τε καὶ μητρὶ εἴπερ οὐδέτερος αὐτῶν ὑπάρχει Χριστός.

Π. Εἰ διὰ τὸ διάφορον τῶν ἐν Χριστῷ φύσεων δύο λέγετε ἐνεργείας καὶ οὐ διὰ τὸ μοναδικὸν τοῦ προσώπου μίαν, δύο εὑρεθήσονται καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐνέργειαι

διὰ τὸ κατ' οὐσίαν διάφορον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος. Εἰ δὲ τοῦτο τρεῖς ἔσονται τοῦ Χριστοῦ ἐνέργειαι καὶ οὐ δύο.

Μ. Ἅπερ ὑμεῖς ἐπ' ἀναιρέσει τῶν φυσικῶν προΐσχεσθε, ταῦτα καὶ κατὰ τῶν φύσεων οἱ πρὸς αὐτὰς μαχόμενοι προτείνουσι. Τοῦτο γὰρ ὑμῶν καὶ μόνον τὸ χάριεν τὸ ἐκείνοις ἐν πᾶσι συμπεριάγεσθαι. Ὅθεν καὶ ἡμεῖς τοὺς παρὰ τῶν Πατέρων ἐκείνοις ἐπενεχθέντας ἐλέγχους καὶ ὑμῖν ὡς τὰ αὐτὰ αὐτοῖς νοσοῦσι προσάγομεν· ὅτι εἰ διὰ
B τὸ διάφορον τῶν ἐν Χριστῷ φύσεων δύο φύσεις καὶ αὐτοὶ μεθ' ἡμῶν λέγετε καὶ οὐ διὰ τὸ μοναδικὸν τοῦ προσώπου μίαν, δύο εὑρεθήσονται οὕτω γε καὶ τοῦ ἀνθρώπου φύσεις διὰ τὸ κατ' οὐσίαν διάφορον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος· καὶ εἰ τοῦτο, τρεῖς ἔσονται τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐ δύο φύσεις· εἰ δὲ διὰ τὸ διάφορον τῶν φύσεων δύο μεθ' ἡμῶν λέγοντες φύσεις τρεῖς οὐ λέγετε ἐπὶ Χριστοῦ φύσεις, πῶς ἡμῖν διὰ τὸ διάφορον τῶν φύσεων δύο λέγουσιν ἐνεργείας αἱ τρεῖς συναχθήσονται ἐνέργειαι; Ἃ γὰρ ὑμεῖς μεθ' ἡμῶν πρὸς τοὺς ἐκεῖνα κατὰ τῶν φύσεων προτείνοντας λέγετε ταῦτα καὶ ἡμῖν περὶ τῶν ἐνεργειῶν πρὸς ὑμᾶς ἀρκέσει· ἀλλ' οὕτω μὲν ὑμᾶς ἐκ τοῦ ἴσου ὁ λόγος ἀπερράπισε δείξας τῆς ἀπορίας τὸ παράλογον.

C Ἐκ δὲ τοῦ ὑπερέχοντός φαμεν ὅτι οὐ ταὐτὸν τὸ κατ' εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἓν καὶ τὸ κατ' οὐσίαν

ψυχῆς καὶ σώματος ἕν. Τὸ μὲν γὰρ κατ' εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἓν τὴν ἐν πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν φύσιν ἀτόμοις ἀπαραλλαξίαν ἐνδείκνυται· ὅθεν οὐδὲ ἀπροσδιορίστως αὐτό φαμεν ἀλλὰ προσεπάγοντες τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ δὲ κατ' οὐσίαν ψυχῆς καὶ σώματος ἓν αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτῶν λυμαίνεται εἰς ἀνυπαρξίαν αὐτὸ παντελῆ ὠθοῦν. Εἰ δὲ οὐ ταὐτὸν τὸ κατ' εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἓν καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ψυχῆς καὶ σώματος ἕν, οὐκ ἄρα ἀνάγκη ἡμῖν τὴν κατ' εἶδος μίαν λέγοντας ἐνέργειαν ἢ ὑποστατικὴν ταύτην λέγειν ἢ τρεῖς ἐνεργείας διὰ τὸ πρὸς φύσιν ὁρᾶν τὴν ἐνέργειαν.

D Π. Ἀλλὰ ταῖς ἐνεργείαις τὰ πρόσωπα κατὰ Νεστόριον συνεισάγεται· καὶ ἀνάγκη τοὺς δύο λέγοντας ἐνεργείας τὰ ἐκείνου μιαρὰ διεκδικεῖν δόγματα.

Μ. Καὶ μὴν Νεστόριος δύο πρόσωπα λέγων μίαν δογματίζει ἐνέργειαν. Εἰ δὲ ταῖς ἐνεργείαις πρόσωπα καθ' ὑμᾶς συνεισάγεται, καὶ τοῖς προσώποις ἀκολούθως αἱ ἐνέργειαι συνεισαχθήσονται· καὶ βιασθήσεσθε

337 A τοῖς ἰδίοις ἑπόμενοι κανόσιν ἢ διὰ τὴν μίαν ἐνέργειαν τῆς ἁγίας Θεότητος καὶ ἓν λέγειν αὐτῆς πρόσωπον ἢ διὰ τὰς τρεῖς αὐτῆς ὑποστάσεις τρεῖς καὶ ἐνεργείας ἢ σχετικὴν ὡς Νεστόριος λέγειν ἕνωσιν· ταύτης γὰρ ἡ μία ἐνέργεια ἡ ἕνωσις ὡς αὐτὸς Νεστόριος καὶ οἱ τῆς αὐτοῦ φρατρίας ἐν ταῖς αὐτῶν ἀπέδειξαν

γράμμασι.

Καὶ ἐφ' ἡμῶν δὲ ἐπειδὴ μία μὲν ἡ κατὰ τὸ εἶδος ἐνέργεια, πολλαὶ δὲ αἱ ὑποστάσεις, ἢ διὰ τὴν μίαν κατ' εἶδος ἐνέργειαν καὶ ἓν τῶν πάντων λέγειν πρόσωπον ἢ διὰ τὰ πολλὰ πρόσωπα πολλὰς καὶ ἐνεργείας καὶ διαπέπτωκε τοῖς Πατράσιν οὕτω γε ὁ φάσκων λόγος «Τὰ τῆς αὐτῆς ὄντα οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς εἶναι ἐνεργείας».

Ἔτι τε εἰ τῇ ἐνεργείᾳ πρόσωπον συνεισάγε-
B ται κατ' αὐτούς, πολλὰς δὲ δεδώκασιν ἐνεργείας ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Θεοῦ Λόγου προελθεῖν, καὶ τὰ συνεισαγόμενα ταῖς προελθούσαις ἐνεργείαις πρόσωπα δώσουσι εἴπερ ἑαυτοῖς στοιχεῖν διέγνωσαν καὶ εὑρεθήσονται ἄπειρα καὶ τὰ πρόσωπα καὶ αἱ ἐνέργειαι τοῦ αὐτοῦ.

Καὶ αὖθις εἰ συνεισάγεται πρόσωπον κατὰ τὴν αὐτῶν πρότασιν τῇ ἐνεργείᾳ, καὶ ἀναιρουμενῃ ταύτῃ συναναιρεῖται πάντως. Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ἄρα τῇ ἀναιρέσει τῶν δύο καὶ τῆς μιᾶς ἐνεργειῶν συναναιρεῖται καὶ τὰ δύο καὶ τὸ ἓν πρόσωπον καὶ ἐχώρησεν ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ ὄντος τε καὶ ὑπερόντος εἰς τὸ μὴ ὄν· οὗ τί γένοιτο ἂν ἀσεβέστερον;

Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ καθ' ἕκαστον ἡμῶν τοῦτό

C τις ἐκ πολλῆς περιουσίας γυμνάζειν βουληθείη εὑρήσει καὶ ἡμᾶς καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν καιρὸν καὶ λογιζομένους καὶ περιπατοῦντας ἢ καὶ ἕτερα μὲν διανοουμένους ἕτερα δὲ τοῖς παρατυγχάνουσι διαλεγομένους· ὅπερ καὶ Μωϋσῆς ποιήσας ἱστορεῖται κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν καὶ τῷ Θεῷ ἐτυγχάνων ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ τῷ λαῷ διαλεγόμενος καὶ πρὸς χρηστὰς παρορμῶν ἐλπίδας· καὶ οὔτε τῷ προσφυῶς ταῖς αὐτοῦ φύσεσι δυϊκῶς ἐνεργεῖν δύο ὁ καθεῖς ἐστιν οὔτε τῷ ἕνα εἶναι τὸν δυϊκῶς ἐνεργοῦντα τὰς οὐσιωδῶς προσούσας ταῖς αὐτοῦ φύσεσι κινήσεις συγχεῖ.

Καὶ ἐπὶ τοῦ κατὰ προφορὰν δὲ λόγου ὡσαύτως καὶ τὴν ἐγκειμένην τῷ λόγῳ ὁρῶμεν ἔννοιαν καὶ τὸν ὑποκείμενον τῇ ἐννοίᾳ λόγον καὶ
D τὴν αὐτῶν δι' ὅλου εἰς ἄλληλα περιχώρησιν καὶ οὔτε τῇ διαφορᾷ αὐτῶν τὸ διάφορον τῶν προσώπων συνεισάγεται οὔτε τῇ ἄκρᾳ ἑνώσει τὸ συγκεχυμένον.

Τί δ' ἂν τις εἴποι καὶ περὶ τῆς πεπυρακτωμένης μαχαίρας οὐχ ἧττον τῶν φύσεων τουτέστι τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ σιδήρου καὶ τὰς αὐτῶν φυσικὰς
340 A ἐνεργείας τὴν καῦσίν φημι καὶ τὴν τομὴν σωζούσης καὶ διὰ πάντων ἅμα καὶ ἐν ταὐτῷ ταύτας ἐνδεικνυμένης; Οὔτε γὰρ ἡ καῦσις αὐτῆς τῆς τομῆς

ἄφετός ἐστι μετὰ τὴν ἕνωσιν οὔτε ἡ τομὴ τῆς καύσεως καὶ οὔτε διὰ τὸ διττὸν τῆς φυσικῆς ἐνεργείας δύο εἰσάγει τὰς μαχαίρας οὔτε διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς πεπυρακτωμένης μαχαίρας τῆς αὐτῶν οὐσιώδους διαφορᾶς φύρσιν ἢ σύγχυσιν ποιεῖται.

Π. Οὐχ εἷς ἦν ὁ ἐνεργῶν;

Μ. Ναὶ εἷς.

Π. Εἰ οὖν εἷς ὁ ἐνεργῶν καὶ μία ὡς ἑνὸς ἡ ἐνέργεια..

Μ. Ὁ εἷς οὗτος Χριστὸς – πάλιν γὰρ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀνωτέρω εἰς τὰ αὐτὰ ὑμᾶς ὑποστρέφοντας
B ἐρήσομαι – εἷς τῇ ὑποστάσει ἢ τῇ φύσει ἐστίν;

Π. Τῇ ὑποστάσει· τῇ γὰρ φύσει διπλοῦς τυγχάνει.

Μ. Δυϊκῶς οὖν διὰ τὸ διπλοῦν τῆς φύσεως ὁ αὐτὸς ἐνήργει ἢ ἑνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως; Ἀλλ' εἰ μὲν δυϊκῶς εἷς ὢν ὁ αὐτὸς ἐνήργει, οὐκ ἄρα τῷ ἀριθμῷ τῶν ἐνεργειῶν ὁ τῶν προσώπων συνεισάγεται ἀριθμός. Εἰ δὲ ἑνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τοῦ προσώπου, τὰς αὐτὰς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀτοπίας ὁ περὶ τούτου δέξεται λόγος. Εἰ γὰρ ὑποστατικὴ ἡ ἐνέργεια τῷ πλήθει τῶν ὑποστάσεων καὶ ἡ τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰ συνθεωρηθήσεται.

C Π. Οὐ πάντως ἐπειδὴ δυϊκῶς ἐνήργει δύο ἦσαν

αὐτοῦ αἱ ἐνέργειαι· ἀλλ' ἐπειδὴ εἷς ἦν ὁ ἐνεργῶν μία.

Μ. Τοῦτο καὶ περὶ τῶν φύσεων ἕτερος λέγει πρὸς σὲ ὅτι Οὐκ ἐπειδὴ δυαδικὴ αὐτοῦ ἡ φύσις ἤδη καὶ δύο εἴησαν καὶ λεχθείησαν αἱ φύσεις ἀλλ' ἐπειδὴ μία ἦν αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις μία ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις καὶ λέγεται.

Πλὴν ἵνα πάντα παραλίπω ὅσα περὶ τούτου ῥηθῆναι δύναται, μίαν ἐνέργειαν λέγοντες, ὁποίαν ταύτην λέγειν ἀξιοῦτε; Θείαν ἢ ἀνθρωπίνην ἢ οὐδετέραν; Ἀλλ' εἰ μὲν θείαν, Θεὸν μόνον τὸν Χριστὸν λέγετε· εἰ δὲ ἀνθρωπίνην, οὐδὲ ὅλως Θεὸν ἀλλ' ἄνθρωπον μόνον ψιλόν· εἰ δὲ οὐδετέραν τούτων, οὐδὲ Θεὸν οὐδὲ ἄνθρωπον ἀλλ' ἀνύπαρκτον δογματίζετε τὸν Χριστόν.

D Π. Μίαν λέγοντες ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος οὐ λόγῳ φύσεως ταύτην προσεῖναι αὐτῷ φαμεν ἀλλ' ἑνώσεως τρόπῳ.

Μ. Εἰ ἐκ τῆς ἑνώσεως αὐτῷ κατὰ τὸν ὑμέτερον λόγον προσγέγονε ἡ ἐνέργεια, πρὸ τῆς ἑνώσεως ἄρα ἀνενέργητος ἦν καὶ τετυράννηται καθ' ὑμᾶς δημιουργήσας. Καὶ αὖθις εἰ ἐκ τῆς ἑνώσεως αὐτῷ προσγέγονε τὸ ἐνεργεῖν, ὁ Πατὴρ δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα οὐχ ἡνώθησαν καθ' ὑπόστασιν σαρκί, οὐκ ἄρα ἐνεργητικοί. Εἰ δὲ μὴ ἐνεργητικοὶ οὐδὲ δημιουργοί, ἵνα

μὴ λέγω ὅτι οὐδὲ ὅλως εἰσίν.

Καὶ πάλιν, ἐπειδὴ ἡ ἕνωσις σχέσις ἐστὶ καὶ
341 A οὐ πρᾶγμα, σχέσις ἄρα καὶ οὐ πρᾶγμα ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐνέργεια.

Ἔτι τε ἢ κτιστὴν ἢ ἄκτιστον λέγειν ταύτην ἀναγκασθήσεσθε, ἐπειδὴ μέσον κτιστῆς καὶ ἀκτίστου οὐδεμία ὑπάρχει τὸ σύνολον. Καὶ εἰ μὲν κτιστὴν αὐτὴν φήσετε, κτιστὴν καὶ μόνην δηλώσει φύσιν· εἰ δὲ ἄκτιστον, ἄκτιστον καὶ μόνην χαρακτηρίσει φύσιν· δεῖ γὰρ πάντως κατάλληλα ταῖς φύσεσι τὰ φυσικὰ εἶναι· καὶ πῶς ἂν δυνατὸν τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ ἠργμένης ἄκτιστον εἶναι τὴν ἐνέργειαν ἄναρχόν τε καὶ ἄπειρον καὶ δημιουργὸν καὶ συνεκτικὴν ἢ τῆς ἀκτίστου καὶ ἀνάρχου κτιστὴν καὶ ἠργμένην καὶ πεπερασμένην καὶ ὑφ' ἑτέρας πρὸς τὸ ἀδιάλυτον εἶναι συνεχομένην;

B Π. Οὐδὲ τὸ ἀποτέλεσμα τῶν ὑπὸ Χριστοῦ γενομένων ἔργων λέγοντας μίαν ἐνέργειαν ἀποδέχῃ καὶ ὁμονοεῖς;

Μ. Ἄλλης ἄλλο πράξεως ἀποτέλεσμα καὶ οὐχ ἕν ὡς ἐπὶ τῆς πεπυρακτωμένης ἐδείχθη μαχαίρας. Εἰ γὰρ καὶ ἥνωνται ἀλλήλαις ἥ τε τοῦ πυρὸς καὶ ἡ τοῦ ξίφους ἐνέργεια, ἀλλ' ὁρῶμεν τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ πυρὸς τὴν καῦσιν ὂν καὶ τοῦ σιδήρου τὸ ἀποτέλεσμα τὴν τομήν, εἰ καὶ μὴ διῄρηνται ἀλλήλων ἐν τῇ κε-

καυμένῃ τομῇ ἢ ἐν τῇ τετμημένῃ καύσει, ὥσπερ καὶ οὐρανοῦ ἄλλο καὶ γῆς ἄλλο καὶ ἡλίου ἄλλο. Οὐ δυνατὸν οὖν ἓν λέγειν ἀποτέλεσμα εἰ μηδ' ἂν μία εἴη καὶ μόνον ἡ πρᾶξις. Εἰ οὖν πρὸς τὸ ἀποτέλεσμα τῶν ὑπὸ
C Χριστοῦ γενομένων ἔργων ἀπιδόντες μίαν ἐνέργειαν ἐδογματίσατε, ἢ καὶ μίαν πρᾶξιν δογματίσατε ἢ διὰ τὰς ἀπείρους πράξεις ἀπείρους καὶ τὰς ἐνεργείας.

Πλὴν οὐ περὶ τῶν ἔργων ἡμῖν ἐστι τὸ ζητούμενον· οὐ γὰρ περὶ τῶν ἔξω Χριστοῦ ἐστιν ὁ λόγος ἡμῖν ἀλλὰ περὶ τῶν ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ τουτέστι περὶ τοῦ φυσικοῦ τῶν οὐσιῶν τοῦ Χριστοῦ λόγου εἴτε ἐλλιπὴς ἐκ τῆς ἑνώσεως εἴτε ἀνελλιπὴς μεμένηκε· καὶ εἰ ἐλλιπὴς εἰ δυνατὸν ἐλλιποῦς φύσεως ὕπαρξιν εἶναι, εἰ δὲ ἀνελλιπὴς εἰ ἐν αὐτῷ φημὶ δὴ τῷ συστατικῷ τῆς οὐσίας λόγῳ ἡ ἐνέργεια θεωρεῖται ἢ τῶν ἐκτὸς τυγχάνει. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐ τῶν ἐκτὸς τυγχάνει ἡ κατὰ φύσιν ἐνέργεια δῆλον καὶ ἐκ τοῦ ἄνευ μὲν τῶν ἔργων δύνασθαι τὴν φύσιν εἶναι, ἄνευ δὲ τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας οὔτε εἶναι τὴν φύσιν οὔτε γινώσκεσθαι δυνατόν.
D Οἷς γὰρ ἕκαστον φυσικῶς ἐνεργεῖ πιστοῦται ὅπερ ἐστὶ μὴ τρεπόμενον.

Ὁπόταν οὐδὲ πρὸς ἔργον ἀπιδόντες τὴν ἀναπλασθεῖσαν ὑμῖν τραγελάφων δίκην μίαν ἐνέργειαν ἐδογματίσατε ἀλλὰ πρὸς τὸν φυσικὸν τῶν ἑνωθεισῶν

οὐσιῶν λόγον· καὶ τούτου πίστις ἀψευδὴς τὰ ὑπὸ Κύ-
344 A ρου μὲν δογματισθέντα κεφάλαια ὑφ' ὑμῶν | δὲ προσηνῶς
καὶ λίαν ἀσπασίως δεχθέντα· ἐν οἷς καὶ μίαν δογματίσας
τῇ αὐτῇ ἔφη ἐνεργῆσαι τά τε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα,
οὐ μόνον τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ καὶ τοῖς ἁγίοις Πατράσι μα-
χόμενος ἀλλὰ καὶ αὐτῇ τῇ τῶν γεγονότων φύσει.
Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐν τοῖς κατὰ φύσιν μένον τὰ ἐναν-
τία ποιεῖν πέφυκεν. Οὐ γὰρ θερμαίνει τὸ πῦρ καὶ ψύ-
χει οὔτε ψύχει ἡ κρύσταλλος καὶ θερμαίνει οὔτε ξη-
ραίνει ἡ γῆ καὶ ὑγραίνει οὔτε ὑγραίνει τὸ ὕδωρ καὶ
ξηραίνει. Εἰ οὖν ἐπ' οὐδενὸς τῶν πάντων τοῦτο θεω-
ρεῖται, πῶς τὸν σαρκωθέντα Λόγον καὶ οὐσιωδῶς γενό-
μενον ἄνθρωπον μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα καὶ τὰ
πάθη λόγῳ φύσεως ἀλλήλων διαφέροντα ἐπιτελέσαι
λέγοντες οὐ δεδοίκατε;

B Π. Τί οὖν ἐναντία τῆς νῦν ἐκ τῆς ζητήσεως | ἀνα-
φανείσης εὐσεβοῦς ἐννοίας ὁ τῆς Ἐκκλησίας φωστὴρ
Κύριλλος ἐδογμάτισε «μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν
ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν», τὸν Χριστὸν δηλαδή, φή-
σας;

Μ. Οὐ μάχεται ὅλως ἡ παροῦσα χρῆσις ταῖς
δύο ἐνεργείαις, τοὐναντίον δὲ καὶ συνίστησιν. Οὐ γὰρ
μίαν φυσικὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ
ἔφη καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος, ἐπεὶ οὐκ ἂν ἀλ-

λιχοῦ ἔλεγεν ὅτι « Ποιητοῦ καὶ ποιήματος μίαν ἐνέργειαν
οὐκ ἄν τις δοίη σωφρονῶν », ἀλλὰ δεῖξαι βουλόμενος
μίαν τῆς θεότητος οὖσαν τὴν ἐνέργειαν καὶ ἄνευ
σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός. Ὡς εἴ τις μίαν τοῦ πυρὸς
ἐνέργειαν καὶ μετὰ ὕλης καὶ ἄνευ τῆς ὕλης δεῖξαι
θέλων φήσειεν ὅτι τὸ πῦρ καὶ ἄνευ ὕλης καὶ με-
τὰ ὕλης καίει. Οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ οὐ μίαν τὴν
C τῶν δύο φύσεων εἶπεν ἐνέργειαν· ἀλλὰ μίαν τὴν ἐνέρ-
γειαν εἶπε τὴν θείαν καὶ πατρικὴν οὐσιωδῶς ἐνυ-
πάρχουσαν τῷ σαρκωθέντι Θεῷ Λόγῳ καθ' ἣν οὐ
παντουργῷ μόνῳ προστάγματι τὰς θεοσημίας ἀσω-
μάτως ἐτέλει, καθὼς αὐτός φησιν, εἴπερ καὶ με-
τὰ σάρκωσιν ὁμοεργής ἐστι τῷ οἰκείῳ γεννήτορι
ἀσωμάτως ἐνεργοῦντι, ἀλλὰ καὶ τῇ τῆς οἰκείας σαρ-
κὸς ἀφῇ ταύτας ἐδείκνυ σωματικῶς. Τοῦτο γὰρ
αὐτῷ βούλεται τὸ « δι' ἀμφοῖν ». Ὡς συγγενῶς
ἔχειν κατὰ τὴν φύσιν διὰ λόγου καὶ παντουργοῦ
προστάγματος γινομένην τὴν ζώωσιν τῆς παιδὸς
ἢ τὴν ἀνάβλεψιν τοῦ τυφλοῦ ἢ τὴν εὐλογίαν τῶν
ἄρτων ἢ τὴν κάθαρσιν τοῦ λεπροῦ πρὸς τὴν διὰ τῆς
ἀφῆς σωματικῶς τελουμένην, ἵνα ἀποδείξῃ καὶ τὴν
D σάρκα ζωοποιὸν ὡς αὐτοῦ κυρίως καὶ οὐκ ἄλλου
ὑπάρχουσαν τῇ πρὸς αὐτὸν ἀκραιφνεῖ ἑνώσει. Δι' ἀμ-
φοτέρων γὰρ τούτων προστάγματός φημι καὶ ἀφῆς
ἡ θεία ἐνέργεια δι' αὐτῶν ἐγνωρίζετο τῶν πραγμάτων

μηδόλως τὴν καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνην καὶ πάσχουσαν φυ-
σικὴν τῆς σαρκὸς ἐνέργειαν παραβλάπτουσα· τοὐναντίον
δὲ συντηροῦσα αὐτὴν εἰς οἰκείαν ἔκφανσιν· ὥσπερ
345 A οὖν καὶ ψυχὴ ὡς δι' ὀργάνου τοῦ | οἰκείου σώματος
καὶ τῆς αὐτοῦ φυσικῆς ἐνεργείας τὰ οἰκεῖα καὶ
τὴν ἑαυτῆς προφέρει κατὰ φύσιν ἐνέργειαν. Ἥ
τε γὰρ ἔκτασις τῆς χειρὸς καὶ ἡ ἁφὴ καὶ ἡ κρά-
τησις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν τοῦ πηλοῦ μίξις καὶ ἡ
τοῦ ἄρτου κλάσις καὶ ἁπλῶς πᾶν ὃ διὰ τῆς
χειρὸς ἢ ἑτέρου μέλους ἢ μέρους τοῦ σώματος
ἐτελεῖτο τῆς φυσικῆς ἐνεργείας τῆς ἀνθρωπότητος
τοῦ Χριστοῦ ὑπῆρχε· καθ' ἣν ὡς ἄνθρωπος ἐνερ-
γῆς ἦν αὐτὸς ὁ φύσει Θεὸς καὶ τὰ θεῖα φυσικῶς
ἐνεργῶν· ὡς ἂν δι' ἑκατέρων ἑκάτερα κατὰ φύσιν
πιστώσηται, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον, μό-
νης δίχα τῆς ἁμαρτίας, ἑαυτὸν ὄντα κατ' ἀλήθειαν
δεικνύς.

Οὐκ ἠγνόησεν οὖν ὁ Πατὴρ τὴν ἑκάστης
φύσεως κατ' ἐξαίρετον ἰδιότητα καὶ τῶν ἄλλων φυ-
B σικῶν | ἰδιωμάτων περιληπτικήν· τήν τε δημιουρ-
γικήν φημι καὶ τὴν ἐκ τῆς ψυχῆς ἐνδιδομένην τῷ
σώματι αὐτοῦ ζωτικὴν ἐνέργειαν· ἃς σώζων ἐν
ἑαυτῷ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος εὐκρινεῖς καὶ ἀ-
συγχύτους ἔδειξε· τὴν μὲν δημιουργικὴν ἐν τῷ
οὐσίαν καὶ ποιότητα καὶ ποσότητα δημιουργῆσαι,

ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς καὶ ἅπερ ἡ τῶν ὄντων ὕπαρξις ἔστι τε καὶ θεωρεῖται. Εἰ γὰρ καὶ οἱ παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες εἰς δέκα κατατείνουσι λόγους τὰ ὄντα, ἀλλ' οὖν τούτοις τὸ πᾶν συνέχεται καὶ περικλείεται· οὐσίαν μὲν τοὺς λείποντας τοῦ τυφλοῦ ὀφθαλμοὺς ἀναπληρώσας, ποιότητα δὲ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλών, ποσότητα δὲ τοὺς ἄρτους αὐξήσας· τὴν ζωτικὴν δὲ ἐνέργειαν ἔδειξεν ἐν τῷ ἀναπνεῖν, λαλεῖν, ὁρᾶν, ἀκούειν, ἅπτεσθαι, ὀσφραίνεσθαι, ἐσθίειν
C καὶ πίνειν, χεῖρας κινεῖν, βαδίζειν, ὑπνοῦν καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν φύσιν τὴν ἀπαραλλαξίαν τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείκνυται ἐνεργείας.

Π. Εὐσεβῶς καὶ ἀβιάστως τὴν τοῦ Πατρὸς παρέστησας ἔννοιαν οὐ μαχομένην ἀλλὰ συμβαίνουσαν διὰ πάντων ταῖς δύο ἐνεργείαις. Τί δὲ περὶ τοῦ ἁγίου Διονυσίου φαμὲν ἐν τῇ πρὸς Γάϊον τὸν θεραπευτὴν ἐπιστολῇ φήσαντος « Καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν » περὶ τοῦ Χριστοῦ « πεπολιτευμένον »;

Μ. Ἡ καινότης ποιότης ἐστὶν ἢ ποσότης;

Π. Ποσότης.

D Μ. Οὐκοῦν καὶ φύσιν ἑαυτῇ συνεισάξει τοιαύτην, εἴπερ πάσης φύσεως ὅρος ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος. Οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ ὅταν λέγῃ ὁ Ἀπόστολος « Ἰδοὺ γέγονε τὰ πάντα καινά » οὐδὲν

ἕτερον λέγει ἢ ὅτι Ἰδοὺ γέγονε τὰ πάντα ἕν· εἴτε δὲ φύσει εἴτε ἐνεργείᾳ τοῦτο καλεῖν βούλεσθε τοῦτο τῆς ὑμῶν ἔστω ἐξουσίας. Εἰ δὲ ποιότης ἐστὶν ἡ καινότης, οὐ μίαν δηλοῖ ἐνέργειαν ἀλλὰ τὸν καινὸν καὶ ἀπόρρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως τῷ ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως προσφόρως καὶ τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ πολιτείαν ξένην οὖσαν καὶ πα-
348 A ράδοξον καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων ἄγνωστον καὶ τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν ἀντιδόσεως.

Π. Οὔτε ἡ Θεανδρικὴ μίαν δηλοῖ;

Μ. Οὐχί· τοὐναντίον γὰρ περιφραστικῶς ἡ φωνὴ διὰ τῶν ἀριθμουμένων φύσεων τὰς αὐτῶν ἐνεργείας παραδέδωκεν· εἴπερ ἀποφάσει τῶν ἄκρων οὐδέν ἐστι μέσον ἐπὶ Χριστοῦ. Εἰ δὲ μίαν δηλοῖ, ἄλλην παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς ὡς Θεὸς ὁ Χριστὸς ἕξει τὴν ἐνέργειαν. Ἄλλης οὖν παρὰ τὸν Πατέρα ἐνεργείας ἔσται ὁ Υἱός, εἴπερ ἡ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστι Θεανδρική· μετὰ τὸ καὶ Θεανδρικὴν χαρακτηρίζειν φύσιν καὶ συνιστᾶν. Ἡ γὰρ ἐνέργεια φυσικὴ οὖσα φύσεως ὑπάρχει συστατικὸς καὶ ἔμφυτος χαρακτήρ. Καὶ οἱ τὰ περὶ τού-
B των δὲ σκέμματα διαλαβόντες ἕτερον γένος εἶναι τῆς ποσότητος καὶ ἕτερον τῆς ποιότητος εἶπον.

Π. Οὔτε ποσότης οὔτε ποιότης ἐστὶν ἡ καινότης ἀλλ' οὐσία.

Μ. Θαυμάζω πῶς τοῦτο εἰπεῖν ἐθάρρησας. Τῇ οὐσίᾳ τί ἀντιδιαστέλλεται;

Π. Τὸ μὴ ὄν.

Μ. Τί δὲ τῇ καινότητι;

Π. Ἡ παλαιότης.

Μ. Ὥστε οὖν οὐκ οὐσία ἡ καινότης ἀλλὰ ποιότης. Πῶς δέ, εἰ πρὸς μίαν ἐνέργειαν ἐκληψόμεθα τὴν φωνήν, οὐχ ἑαυτῷ οὕτω γε καὶ τοῖς λοιποῖς Πατράσιν
C ἐναντιούμενον εἰσάγομεν τὸν Θεοφάντορα τοῦτον διδάσκαλον; Πάντες γὰρ διαρρήδην κοινῇ καὶ εἶπον καὶ ἐδίδαξαν τὰ τῆς αὐτῆς ὄντα οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς εἶναι ἐνεργείας καὶ τὰ τῆς αὐτῆς ὄντα ἐνεργείας τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας καὶ ὅτι τὰ τῇ οὐσίᾳ διαφέροντα καὶ τῇ ἐνεργείᾳ διαφέρουσι καὶ τὰ τῇ ἐνεργείᾳ διαφέροντα καὶ τῇ οὐσίᾳ διαφέρουσιν.

Π. Τοῦτο ἐπὶ τῆς θεολογίας τοῖς Πατράσιν οὐ μὴν δὲ καὶ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας εἴρηται. Ὅθεν οὐδὲ φιλαλήθους διανοίας καθέστηκε τὰ ἐπὶ τῆς θεολογίας αὐτοῖς εἰρημένα μετάγειν ἐπὶ τῆς οἰκονομίας καὶ τὴν τοιαύτην συνεισάγειν ἀτοπίαν.

Μ. Εἰ ἐπὶ τῆς θεολογίας μόνον εἴρηται τοῖς Πατράσιν, οὐκ ἄρα μετὰ τὴν σάρκωσιν καθ' ὑμᾶς συνθεολογεῖται ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί. Εἰ δὲ οὐ συνθεολογεῖται
D οὐδὲ συναριθμεῖται κατὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ βαπτίσμα-

τος· καὶ εὑρεθήσεται κενὴ ἡ πίστις καὶ τὸ κήρυγμα.

Καὶ πάλιν εἰ οὐ συνθεολογεῖται μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί, οὔτε τῆς αὐτῆς ἔσται οὐσίας· τὰ γὰρ τῷ λόγῳ διαφέροντα καὶ τῇ φύσει διοίσει πάντως.

Καὶ πάλιν εἰ οὐ συνθεολογεῖται ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν, τίνι ἀπονείμωμεν τὸ «Ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι» καὶ «Ἃ ἂν βλέπῃ τὸν Πατέρα ποιοῦντα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως
349 A ποιεῖ» καὶ «Εἰ ἐμοὶ οὐ πιστεύητε τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε» καὶ «Τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ» καὶ «Ὥσπερ ὁ Πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ»; Ταῦτα γὰρ πάντα οὐ μόνον τῆς αὐτῆς ὄντα οὐσίας καὶ μετὰ σάρκωσιν τῷ Πατρὶ δείκνυσιν αὐτὸν ἀλλὰ καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας.

Καὶ πάλιν εἰ ἡ περὶ τὰ ὄντα πρόνοια ἐνέργεια Θεοῦ τυγχάνει, αὕτη δὲ οὐ μόνον Πατρὸς καὶ Πνεύματος ἀλλὰ καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ μετὰ σάρκωσιν, ἄρα καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας τῷ Πατρὶ καὶ μετὰ σάρκωσιν.

Καὶ πάλιν εἰ τὰ θαύματα ἐνέργεια Θεοῦ τυγχάνει, ἐκ δὲ τῶν θαυμάτων τῆς αὐτῆς ὄντα οὐσίας τῷ Πατρὶ ἔγνωμεν, ἄρα ἐκ τῆς αὐτῆς
B ἐνεργείας τῆς | αὐτῆς ὢν τῷ Πατρὶ ἐδείχθη οὐσίας

καὶ συνθεολογεῖται αὐτῷ καὶ μετὰ σάρκωσιν.

Καὶ πάλιν· εἰ οὐσιωδῶς πρόσεστι τῷ Θεῷ ἡ δημιουργικὴ ἐνέργεια, τὰ δὲ οὐσιωδῶς προσόντα ἀναφαίρετα, ἀνάγκη αὐτοὺς ἢ τῆς αὐτῆς τῷ Πατρὶ καὶ μετὰ σάρκωσιν ἐνεργείας ~~αὐτὸν~~ οὐ λέγοντας μηδὲ τῆς αὐτῆς αὐτῷ λέγειν οὐσίας εἶναι· ἔνθα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν ἐνέργεια οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἡ φύσις ἔσται ποτ' ἄν· ἢ τῆς αὐτῆς αὐτῷ λέγοντας αὐτὸν οὐσίας, καὶ τῆς αὐτῆς λέγειν ἐνεργείας καὶ συνθεολογεῖν τῷ Πατρὶ καὶ μετὰ σάρκωσιν· ἔνθα γὰρ ἡ φύσις ἐκεῖ καὶ ἡ κοινὴ κατ' αὐτὴν ἀπαραλείπτως ἔσται ἐνέργεια.

C Π. Οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας τὴν μίαν λέγομεν ἐνέργειαν· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδιαστελλομένη τῇ θείᾳ ἐνεργείᾳ πάθος λέγεται κατὰ τοῦτο.

Μ. Κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ οἱ μίαν φύσιν λέγοντες οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἀνθρωπίνης ταύτην λέγουσι· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδιαστελλομένη ἡ φύσις τῇ θείᾳ παθητικὴ λέγεται κατὰ τοῦτο.

Π. Τί οὖν; οὐ τῇ πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν διαστολῇ οἱ Πατέρες πάθος τὴν ἀνθρωπίνην προσηγόρευσαν κίνησιν;

Μ. Μὴ γένοιτο· οὐδενὸς γάρ, καθόλου φάναι, ὕπαρξις ἐκ παραθέσεως ἢ ἐκ συγκρίσεως γινώσκεται
D ἢ ὁρίζεται· ἢ οὕτω δ' ἂν ἀλληλαίτια εὑρεθήσονται

τὰ ὄντα πράγματα. Εἰ γὰρ διὰ τὸ ἐνέργειαν εἶναι τὴν θείαν κίνησιν ἡ ἀνθρωπίνη πάθος ἐστί, πάντως καὶ διὰ τὸ ἀγαθὴν εἶναι τὴν θείαν φύσιν πονηρὰ ἔσται ἡ ἀνθρωπίνη. Ὁμοίως δὲ κατὰ τὴν σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφὴν διὰ τὸ πάθος λέγεσθαι τὴν ἀνθρωπίνην κίνησιν ἡ θεία κίνησις ἐνέργεια λέγεται καὶ διὰ τὸ πονηρὰν εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀγαθὴ ἔσται ἡ θεία. Ἀλλ' ἄπαγε· πολλῆς γὰρ ὄντως ἀβελτηρίας ἐστὶ ταῦτα.

Π. Τί οὖν; οὐκ ὠνόμασαν πάθος τὴν ἀνθρωπίνην κίνησιν οἱ Πατέρες;

352 A Μ. Πολυτρόπως αὐτὴν πρὸς τὰς ὑποκειμένας δηλονότι ἐννοίας ὠνόμασαν.

Π. Πῶς τοῦτο λέγεις;

Μ. Προσηγόρευσαν αὐτὴν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν καὶ διαφορὰν καὶ κίνησιν καὶ ἰδιότητα καὶ ποιότητα καὶ πάθος οὐ κατὰ ἀντιδιαστολὴν τῆς θείας· ἀλλ' ὡς μὲν συνεκτικὴν καὶ ἀναλλοίωτον δύναμιν, ὡς δὲ χαρακτηριστικὴν καὶ τὴν ἐν πᾶσι τοῖς ὁμοειδέσιν ἀπαραλλαξίαν ἐκφαίνουσαν ἐνέργειαν, ὡς δὲ ἀφοριστικὴν διαφοράν, ὡς δὲ ἐνδεικτικὴν κίνησιν, ὡς δὲ συστατικὴν καὶ μόνῃ αὐτῇ καὶ οὐκ ἄλλῃ προσοῦσαν ἰδιότητα, ὡς δὲ εἰδοποιὸν ποιότητα, ὡς δὲ κινουμένην πάθος· πάντα γὰρ τὰ ἐκ Θεοῦ καὶ μετὰ Θεὸν πάσχει τῷ

κινεῖσθαι ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις· οὐ
B κατὰ ἀντιδιαστολὴν οὖν, ὡς εἴρηται, ἀλλὰ διὰ τὸν δημιουργικῶς αὐτοῖς ἐντεθέντα παρὰ τῆς τὸ πᾶν συστησαμένης αἰτίας λόγον. Ὅθεν καὶ μετὰ τῆς θείας συνεκφωνοῦντες αὐτὴν ἐνέργειαν προσηγόρευσαν. Ὁ γὰρ εἰπών· «Ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας» τί ἕτερον πεποίηκεν; ἢ ὁ εἰπών· «Καὶ γὰρ τεσσαράκοντα ἡμέρας ἀπόσιτος διαμείνας ὕστερον ἐπείνασε· ἔδωκε γὰρ τῇ φύσει ὅτε ἠθέλησε τὰ ἴδια ἐνεργῆσαι»; ἢ οἱ διάφορον αὐτοῦ φήσαντες ἐνέργειαν; ἢ οἱ διπλῆν; ἢ οἱ ἄλλην καὶ ἄλλην;

C Π. Ἐπ' ἀληθείας καὶ ἡ περὶ τῶν ἐνεργειῶν ζήτησις ἄτοπον ἔδειξε τὴν μίαν ἐνέργειαν καθ' οἱονδήποτε τρόπον ἐπὶ Χριστοῦ λεγομένην. Ἀλλὰ συγγνώμην αἰτῶ καὶ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ καὶ τῶν προλαβόντων. Ἐξ ἀγνοίας γὰρ εἰς τὰς ἀτόπους ταύτας ἐξηνέχθημεν ἐννοίας καὶ ἐπιχειρήσεις· καὶ παρακαλῶ εὑρεῖν τρόπον ἵνα καὶ ἡ ἐπείσακτος αὕτη ἀτοπία καταργηθῇ καὶ ἡ μνήμη τῶν προλαβόντων φυλαχθῇ.

Μ. Ἄλλος οὐκ ἔστι τρόπος ἢ παρασιωπηθῆναι μὲν τὰ πρόσωπα ἀναθεματισθῆναι δὲ τὰ τοιαῦτα δόγματα.

Π. Ἀλλ' εἰ τοῦτο γένηται, εὑρίσκονται τούτοις

συνεκβαλλόμενοι Σέργιός τε καὶ ἡ ἐπὶ ἐμοῦ γενομένη σύνοδος.

D Μ. Θαυμάζειν ὕπεστί μοι πῶς σύνοδον ἀποκαλεῖς τὴν μὴ κατὰ νόμους καὶ κανόνας συνοδικοὺς ἢ θεσμοὺς γενομένην ἐκκλησιαστικούς. Οὔτε γὰρ ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος κατὰ συναίνεσιν τῶν πατριαρχῶν γέγονεν οὔτε τόπος ἢ ἡμέρα ὑπαντήσεως ὡρίσθη. Οὐκ εἰσαγώγιμός τις ἢ κατήγορος ἦν. Συστατικὰς οἱ συνελθόντες οὐκ εἶχον οὔτε οἱ ἐπίσκοποι ἀπὸ τῶν μητροπολιτῶν οὔτε οἱ μητροπολῖται ἀπὸ τῶν πατριαρχῶν. Οὐκ ἐπιστολαὶ ἢ τοποτηρηταὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἐπέμφθησαν. Τίς οὖν λόγου μεμοιραμένος σύνοδον καλεῖν ἀνάσχοιτο τὴν σκανδάλων καὶ διχονοίας ἅπασαν πληρώσασαν τὴν οἰκουμένην;

Π. Εἰ οὐκ ἔστιν ἕτερος τρόπος ἢ οὗτος πάν-
353 A των τὴν ἐμαυτοῦ προτιμῶν σωτηρίαν ἑτοίμως ἔχω μετὰ πάσης τοῦτο ποιῆσαι πληροφορίας· ἓν καὶ μόνον παρακαλῶν ὥστε ἀξιωθῆναί με προηγουμένως μὲν τῆς τῶν ἀποστολικῶν σηκῶν μᾶλλον δὲ αὐτῶν τῶν κορυφαίων ἀποστόλων προσκυνήσεως, λοιπὸν δὲ καὶ τῆς κατὰ πρόσωπον τοῦ ἁγιωτάτου πάπα θέας καὶ αὐτῷ ἐπιδοῦναι τῶν ἀτόπως γεγενημένων λίβελλον.

Μάξιμος καὶ Γρηγόριος εἶπον· Ἐπειδὴ

ἡ πρότασίς σου ἀγαθὴ τυγχάνει καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ συμβαλλομένη οὕτω γένηται.

Ἐν ταύτῃ οὖν τῇ μεγαλωνύμῳ σὺν ἡμῖν γενόμενος Ῥωμαίων πόλει τὴν ὑπόσχεσιν ἐπλήρωσε· κατακρίνας μὲν τὰ τῆς ἀσεβοῦς Ἐκθέσεως δόγματα, ἑνώσας δὲ ἑαυτὸν διὰ τῆς ὀρθοδόξου ὁμολογίας τῇ
B ἁγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ χάριτι καὶ συνεργίᾳ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

TRADUCTION

TRANSCRIPTION DE LA DISCUSSION
SUSCITÉE PAR LES QUESTIONS DÉBATTUES
CONCERNANT LES DOCTRINES DE L'ÉGLISE
TENUE, EN PRÉSENCE DU TRÈS RELIGIEUX PATRICE GRÉGOIRE[1],
DES TRÈS SAINTS ÉVÊQUES
ET DES AUTRES HOMMES AIMÉS DE DIEU ET ILLUSTRES
QUI SE TROUVAIENT AVEC LUI,
PAR PYRRHUS, EX-PATRIARCHE DE CONSTANTINOPLE[2]
ET LE TRÈS PIEUX MOINE MAXIME,
AU MOIS DE JUILLET DE LA TROISIÈME INDICTION[3]

Pyrrhus soutint la nouveauté introduite par lui et par son prédécesseur à Byzanze, c'est-à-dire celle de l'unique volonté; Maxime, d'autre part, défendit la doctrine transmise des débuts jusqu'à nous, celle des Pères et des Apôtres. Par les soins de l'excellent homme mentionné, c'est-à-dire du très honoré patrice Grégoire, les hommes sus-dits, c'est-à-dire Pyrrhus et Maxime, s'étant trouvés en présence l'un de l'autre, Pyrrhus commença le dialogue:

MIGNE PG 91 288 B — Introduction de la question des volontés

Quel mal t'avons-nous fait, Monseigneur l'abbé[4] Maxime, moi et mon prédécesseur, pour que tu nous déchires partout en nous faisant auprès de tous une réputation d'hérétiques? Qui jamais, sans pourtant te connaître pour t'avoir vu en

288 B-D

personne, a eu pour toi autant d'estime et de révérence que nous[5]?

M. Puisque - Dieu m'entend - personne, pour reprendre tes paroles, n'a eu pour moi autant d'estime et de révérence que vous, cependant, comme vous avez rejeté la doctrine des chrétiens, j'ai cru qu'il me fallait craindre de préférer à la vérité votre bienveillance à mon égard[6].

P. Quelles opinions avons-nous soutenues qui nous aient

C fait rejeter la doctrine des chrétiens?

M. Une volonté unique de la divinité du Christ et de son humanité: telle a été votre opinion; et non seulement telle a été votre opinion, mais, pour la ruine de tout le corps de la sainte Église, vous l'avez proposée dans une nouvelle Ecthèse.

P. Quoi donc? Celui qui admet une volonté unique du Christ te paraît se fourvoyer hors de la doctrine chrétienne?

M. Tout à fait. Quoi de plus impie, en effet, que de dire: le même, par une unique et même volonté, avant l'incarnation, a créé de rien tous les êtres, il les conserve et en prend soin, il les dirige vers leur salut, et, après l'incarnation, il éprouve la faim et la soif, se déplace de

D lieu en lieu et accomplit toutes les autres actions qui ne donnent prise à aucune accusation et à aucun reproche, par lesquelles il a montré aussi que l'économie[7] n'était nullement imaginaire?

288 D - 289 B

Arguments de base des deux adversaires

P. Le Christ est-il un, oui ou non?

M. Oui, il est clair qu'il est un.

289 A P. Si donc le Christ est un, c'est en tant qu'un, absolument, qu'il voulait. Mais s'il voulait en tant qu'un, sa volonté est assurément unique; il n'y en a pas deux.

M. Dire quelque chose et ne pas auparavant distinguer ce qui est signifié par ce qu'on dit, ce n'est rien d'autre que tout confondre et s'efforcer de laisser dans l'obscurité l'objet de la discussion ; ce qui répugne à un homme doué de la raison. Réponds-moi donc: le Christ, tout en étant un, est-il Dieu seulement, ou homme seulement, ou bien l'un et l'autre, Dieu et homme à la fois?

P. Il est clair qu'il est Dieu et homme à la fois.

M. Donc, comme le Christ est par nature Dieu et homme, est-ce comme Dieu et homme qu'il voulait, ou seulement
B comme Christ? Mais si c'est plutôt comme Dieu et homme que le Christ voulait, c'est manifestement d'une façon double et non unique, tout en étant un, qu'il voulait. Car si le Christ n'est rien d'autre que ses natures, dont il est constitué et dans lesquelles il subsiste, il est clair que c'est d'une manière correspondant à ses natures, c'est-à-dire selon ce qu'était chacune d'elles, bien qu'il fût un et le même, qu'il voulait et opérait; puisqu'aucune

des deux natures n'est sans volonté ni sans opération. Si c'est d'une manière correspondant à ses natures, c'est-à-dire selon ce qu'était chacune d'elles, que le Christ voulait et opérait, et s'il avait deux natures, il avait aussi, absolument, deux volontés naturelles et un nombre égal d'opérations substantielles. Car de même que le nombre des natures du Christ un et le même, si on le conçoit et l'exprime avec piété, ne divise pas le Christ
C mais fait voir la distinction des natures, conservée même dans l'union, de même aussi le nombre des volontés et des opérations qui reviennent substantiellement à ses natures-car, comme il a été dit, c'est selon ses deux natures qu'il avait la faculté de vouloir et d'opérer notre salut[8]-n'introduit pas de division, loin de là, mais ne fait que manifester, même dans l'union, leur maintien et leur conservation.

La volonté n'est pas liée à la personne. Argument trinitaire

P. Il est impossible de ne pas lier aux volontés les sujets qui veulent.

M. Voilà le paralogisme que vous avez aussi énoncé dans vos écrits, mus non pas par la rai-
D son[9] mais par un motif arbitraire, en vous adjoignant Héraclius à cette fin; car vous avez, vous aussi, consenti à son mélange impie et illégitime[10], et vous l'avez confirmé

par votre bénédiction. Si l'on concède, en effet qu'aux volontés sont liés les sujets qui veulent, il faudra dire aussi, d'une manière absolue, en faisant la conversion légitime, qu'aux sujets qui veulent sont liées les volongés. Et voici ce qu'on trouvera, selon vous, concernant la Divinité bienheureuse qui dépasse toute substance et tout bien[11] : à cause de sa volonté unique, elle n'a aussi qu'une seule hypostase, comme le dit Sabellius; à cause des trois personnes, elle a aussi trois volontés, et, à cause de cela, trois natures, comme le dit Arius, puisque, d'après les définitions et les canons des Pères, la
292 A distinction des volontés entraîne aussi une distinction des natures.

La distinction des volontés n'entraîne pas leur opposition

P. Il est impossible que, dans une personne unique, deux volontés distinctes entre elles existent ensemble sans opposition.

M. S'il est impossible qu'il y ait, sans opposition, deux volontés dans une unique et même personne, donc, s'il y a opposition, selon toi, ce sera possible. En ce cas, tu es allé jusqu'à avouer qu'il y a en a deux; et ce n'est pas sur le nombre que porte ton désaccord mais seulement sur l'opposition. Il reste donc à chercher la cause qui pro-

duirait le conflit. Quelle est-elle donc, selon toi? Est-ce la volonté naturelle ou la faute? Mais si tu dis que c'est la volonté naturelle et si nous ne connaissons
B pas d'autre cause de celle-ci que Dieu, c'est donc Dieu, selon toi, qui est le créateur du conflit. Si, par contre, tu dis que c'est la faute,et si Dieu incarné " n'a pas commis de faute[12]", il n'avait pas non plus la moindre opposition entre ses volontés naturelles. Car, en l'absence de la cause, il est clair qu'il n'y aura pas non plus le causé.

La volonté relève de la nature. Distinctions de vocabulaire.

P. Vouloir relève-t-il donc de la nature?

M. Oui, le simple vouloir relève de la nature.

P. Si vouloir relève de la nature et si les plus illustres des Pères ont parlé d'une volonté unique de Dieu et des saints, il n'y aura aussi, en conséquence, qu'une unique nature des saints et de Dieu.

M. Il a été dit plus haut que celui qui raisonne sur la
C vérité doit distinguer les significations des mots qu'il emploie, à cause de l'erreur qu'entraîne l'homonymie. Je vais te poser, moi aussi, à mon tour, une question: les saints qui ont parlé d'une volonté unique de Dieu et

292 C-D

des saints, est-ce en considérant la volonté substantielle et créatrice de Dieu qu'ils ont employé cette expression ou en considérant l'objet voulu? En effet, la volonté de celui qui veut et l'objet voulu ne sont pas identiques, pas plus que la vue de celui qui voit et l'objet vu; car la première lui revient d'une manière substantielle, le second se trouve en dehors. Eh bien, s'ils ont eu en vue ce qui est substantiel lorsqu'ils ont parlé ainsi, ils vont se trouver non seulement à faire des saints des êtres de même nature que Dieu et créateurs avec lui, mais encore à se mettre en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils ont affirmé que les êtres distincts par la substance ne peuvent avoir une volonté commune. Mais s'ils ont eu en vue l'objet voulu, alors c'est par référence à la cause, ou bien, comme certains aiment à dire, c'est par abus de
D langage[13] que les Pères ont appelé volonté le voulu; et il ne s'ensuivra rien d'absurde pour ceux qui définissent le simple vouloir comme relevant de la nature.

P. Si c'est par les volontés que nous différons de nous-mêmes et les uns des autres, tantôt en voulant ceci, tantôt en ne le voulant pas, et que ce fait relève de la nature et est un caractère de son élément essentiel[14], nous allons nous trouver non seulement à différer les uns des autres par la nature mais aussi à changer celle-ci une infinité de fois.

293 A-B

M. Le fait de vouloir et le mode déterminé de vouloir ne
293 A sont pas identiques, tout comme ne le sont pas non plus le fait de voir et le mode déterminé de voir. Car le fait de vouloir, comme celui de voir, relève de la nature; il revient à tous ceux qui ont la même nature et appartiennent au même genre. Le mode déterminé de vouloir, quant à lui, comme celui de voir, c'est-à-dire vouloir se promener et ne pas vouloir se promener, voir ce qui est à droite ou à gauche ou en haut ou en bas ou par convoitise ou pour comprendre les éléments essentiels qui sont dans les êtres[15], est un mode de la mise en acte du vouloir et du voir; il relève seulement de celui qui met en acte et le sépare des autres selon la différence qu'on appelle commune[16]. Si tel est ce que la nature nous fait connaître, alors le fait de vouloir manger ou de ne pas vouloir manger, ou le fait de vouloir se promener ou de ne pas le vouloir, correspond à une suppression non du vouloir naturel mais du mode déterminé de vouloir; c'est-à-dire c'est l'apparition ou la disparition des objets voulus. Il n'y a pas lieu non plus, en effet, si nous supposons que disparaissent
B les êtres produits par Dieu, objets de son vouloir, que sa volonté substantielle et créatrice, qui leur est antérieure dans l'ordre intelligible, disparaisse avec eux[17].

293 B-C

'Naturel' ne signifie pas 'nécessaire'

P. Si tu appelles naturelle la volonté et si ce qui est naturel est aussi, d'une manière absolue, soumis à la nécessité, comment ceux qui appellent naturelles les volontés dans le Christ, ne font-ils pas fatalement disparaître en lui tout mouvement de plein gré?

M. Non seulement la nature divine et incréée n'a rien de naturel qui soit soumis à la nécessité, mais la nature spirituelle[18] et créée n'en a pas non plus. Ce qui est raisonnable par nature a comme puissance naturelle l'appétit raisonnable, qui est aussi appelé volonté de l'âme spirituelle. En voulant selon cette puissance, nous raisonnons; et, dans un raisonnement, nous passons du simple vouloir à un vouloir déterminé. Quand nous voulons,
C nous cherchons, nous considérons et nous délibérons, nous jugeons, nous adoptons une disposition, nous faisons un choix, nous nous tendons, nous passons à l'acte. Comme c'est par nature, ainsi qu'il a été dit, qu'il nous revient d'avoir un appétit raisonnable, autrement dit de vouloir et de raisonner, de vouloir un objet déterminé, de considérer~~, de délibérer~~, de juger, d'adopter une disposition, de choisir, de nous tendre, de passer à l'acte, alors ce qui est naturel aux êtres spirituels n'est pas soumis à la nécessité.

293 C-D

Si l'on accorde ce point, comment une telle prémisse n'apparaîtra-t-elle pas d'une absurdité suprême? Car si, d'après elle, ce qui est naturel est aussi, d'une manière absolue, soumis à la nécessité, et si c'est par nature que Dieu est Dieu, par nature qu'il est bon, par nature qu'il est créateur, c'est par nécessité que Dieu sera Dieu, bon et créateur; le penser, pour ne pas dire le proclamer, c'est le dernier des blasphèmes. Qui, en effet, pourrait le soumettre à la nécessité?

D Considère aussi comme suit, s'il te plaît, mon ami, le blasphème d'une telle prémisse. Si, en effet, celui qui dit naturelles les volontés dans le Christ fait disparaître en lui, selon toi, tout mouvement de plein gré, fatalement les êtres qui ont un vouloir naturel auront un mouvement contre leur gré et ceux qui n'ont pas un vouloir naturel auront un mouvement de plein gré. Donc, non seulement Dieu, qui est au-dessus des êtres, mais aussi tous les êtres spirituels et raisonnables, étant doués par nature de la volonté, auront un mouvement contre leur gré; les êtres inanimés, eux, qui ne sont pas doués de la volonté, auront un mouvement de plein gré.

D'ailleurs, le bienheureux Cyrille, dans son troisième chapitre contre les reproches de Théodoret, nous libère de ces considérations inutiles, en déclarant nettement qu'il

296 A-B

296 A n'y a rien dans la nature spirituelle qui soit contre son gré[19]. Il est loisible à qui le veut de s'en instruire, en prenant en main le chapitre en question.

On ne peut dire la volonté unique par composition des deux volontés

P. Puisqu'il faut accepter de bonne grâce ce que la recherche fait apparaître comme vrai et puisque le raisonnement a démontré très nettement que les volontés en Jésus-Christ sont naturelles, de même que nous parlons d'une unité, composée des deux natures, ainsi, il est possible de parler aussi d'une unité, composée des deux volontés naturelles, afin que ceux qui parlent de deux vo-
B lontés, à cause de la distinction naturelle des natures dans le Christ et ceux qui parlent d'une seule, à cause de l'union extrême, ne s'opposent plus entre eux pour de simples mots, s'il est vrai que "pour nous, la vérité n'est pas dans les noms, dit Grégoire le grand théologien[21], mais dans les choses[22]".

M. Tu vois la source de votre égarement: c'est votre ignorance totale du fait qu'il n'y a composition que des réalités qui sont dans une hypostase et non de celles qui sont envisagées dans autre chose[23]. C'est là le sentiment commun de tous, des philosophes extérieurs et des savants en choses divines, mystagogues de l'Eglise. Si vous parlez d'une composition des volontés, vous serez contraints

de parler aussi de la composition des autres caractères naturels, si seulement vous voulez montrer la cohérence du raisonnement de votre opinion propre, c'est-à-dire de
C la composition du créé et de l'incréé, de l'infini et du fini, de l'indéterminé et du déterminé, du mortel et de l'immortel, du corruptible et de l'incorruptible, et vous serez entraînés à des conceptions absurdes.

Comment s'appellera la volonté composée des volontés? On ne peut, en effet, appeler le composé du même nom que les composants. Ou bien, dans ces conditions, ce qui résulte des deux natures sera aussi appelé nature, comme le soutenaient les anciens hérétiques.

En outre, vous séparez de nouveau le Christ du Père par la volonté, en donnant une volonté composée comme caractéristique à une nature composée et à elle seule.

P. Comme les natures, leurs propriétés naturelles n'ont-elles donc, elles non plus, rien de commun?

D M. Rien, sauf seulement l'hypostase de leurs natures. Comme le même était l'hypostase sans confusion de ses natures, ainsi il était l'unité indivise de ses propriétés naturelles[24].

P. Quoi donc? Les Pères, dont les paroles sont la loi et la norme de l'Église, n'ont-ils pas appelé commune la

gloire et commune l'humiliation? "Autre, disent-ils, est la source de la gloire commune et autre celle de l'humiliation commune[25]".

M. Les saints Pères ont dit cela en vertu du mode de la communication mutuelle. Il est clair que la communication demande non une seule réalité mais deux et qui soient inégales; par un échange, les propriétés qui reviennent à l'une des deux parties du Christ, en vertu de l'union ineffable, sont données en appartenance à celles de l'autre
297 A partie[26], sans que chacune des parties se change en l'autre ou se confonde avec elle selon l'élément essentiel naturel. Si donc c'est en vertu du mode de la communication mutuelle que tu appelles commune la volonté, tu diras qu'il y a non pas une seule mais deux volontés; et ton artifice est ramené au point d'où tu t'es efforcé de fuir.

La spontanéité de l'humanité du Christ comporte volonté et passions

P. Quoi donc? N'est-ce pas sur un signe du Verbe qui lui[27] était uni que la chair était mue?

M. Tu divises le Christ en parlant ainsi. Car c'est sur son signe qu'étaient mus Moïse, David et tous ceux qui sont devenus perméables à l'opération divine par le rejet de leurs propriétés humaines et charnelles.

297 B - C

B Quant à nous, qui suivons les saints Pères sur ce point comme en tout, nous disons précisément que le Dieu même de l'univers, devenu homme sans changer, non seulement voulait, le même, comme Dieu, de façon proportionnée à sa divinité, mais aussi, le même, comme homme, de façon proportionnée à son humanité.

Si, en effet, les êtres qui ont été faits de rien ont aussi la puissance de s'attacher[28] à l'être, non pas au non-être, et si c'est une propriété naturelle de celle-ci que la tendance vers ce qui peut conserver l'être et la répulsion à l'égard de ce qui peut le détruire, le Verbe supersubstantiel, donc, devenu substance d'une manière humaine, a eu aussi la puissance de conservation de l'être de son humanité; il en a montré volontairement, par l'opération, la tendance et la répulsion: la tendance, en usant des choses naturelles et irréprochables au point même que les infidèles ne le considéraient pas comme Dieu, la ré-
C pulsion, à l'heure de sa passion, en se raidissant de son plein gré contre la mort.

Qu'est-ce donc que l'Eglise de Dieu a fait de déraisonnable en confessant aussi en lui, avec sa nature humaine et créée, les éléments essentiels qu'il a mis en elle par création, en nombre complet, sans lesquels il n'est pas non plus possible que soit la nature humaine?

297 C-D

P. Si la frayeur est en nous une réalité naturelle et qu'elle soit au nombre des choses répréhensibles, donc, d'après vous, il nous est naturel d'avoir en nous les choses répréhensibles, c'est-à-dire le péché.

M. De nouveau, à cause de l'homonymie, c'est à toi-même, non à la vérité, que tu fais commettre un paralogisme. Il y a, en effet, une frayeur selon la nature et une autre
D contraire à la nature. La frayeur selon la nature, c'est la puissance de conservation de l'être qui suscite un raidissement; la frayeur contraire à la nature, c'est un raidissement non conforme à la raison. Celle donc qui est contraire à la nature, parce qu'elle procède d'une trahison des pensées, le Seigneur ne l'a aucunement admise; mais celle qui est selon la nature, parce qu'elle est l'indice de la puissance défensive de l'être inscrite dans la nature, il l'a acceptée volontairement pour nous, parce qu'il est bon. Car, dans le Seigneur, les réalités naturelles ne l'emportent pas, comme en nous, sur le vouloir; mais, de même qu'ayant eu vraiment faim et soif, ce n'est pas selon notre mode à nous qu'il a eu faim et soif[29] mais selon le mode qui nous dépasse, car c'était de son plein gré, ainsi, en proie à une véritable frayeur, ce n'est pas comme nous mais d'une manière qui nous dépasse qu'il a éprouvé la frayeur. Et, pour parler en

300 A général, tout ce qu'il y a de naturel dans le Christ a aussi, lié à l'élément essentiel qui s'y trouve[30], le mode qui dépasse la nature, afin que la nature soit confirmée par l'élément essentiel et l'économie par le mode[31].

<u>Le mot 'parfait' ne suffit pas</u>

P. Mettons donc de côté ce langage technique, subtil et difficile à saisir pour le grand nombre, et confessons que le même est Dieu parfait et homme parfait, en laissant de côté tout le reste, le mot 'parfait' comportant l'indication des réalités naturelles.

M. Si parler des natures sans la propriété qui revient à chacune, ou du Christ, Dieu parfait et homme parfait, sans les explicitations de sa perfection, c'est, à ton avis, la
B marque d'une piété achevée, il faut dire anathème aux conciles et, avant eux, aux Pères. Ce n'est pas seulement les natures mais aussi la propriété de chacune des natures qu'ils nous ont prescrit de confesser; et ils ont parlé non seulement du même qui est Dieu parfait et homme parfait, mais aussi des explicitations de sa perfection, c'est-à-dire d'un seul et même qui est visible et invisible, mortel et immortel, corruptible et incorruptible, tangible et intangible, créé et incréé; et avec la même pieuse pensée, ils ont aussi pieusement enseigné deux volontés du seul et même Christ, non seulement par le

300 B-D

nombre déterminé de deux, mais aussi par l'emploi des pronoms 'autre' et 'autre' et en les mettant en rapport mutuel par les mots 'divine' et 'humaine'; car il n'y a pas seulement une manière de déterminer la nature du nombre[32].

C <u>On ne peut s'en tenir aux termes conciliaires</u>

P. S'il n'est pas possible d'employer les mots portant sur le nombre, à cause de l'abus qu'en ont fait les hérétiques, contentons-nous des seules paroles des conciles et ne parlons ni d'une ni de deux volontés.

M. S'il ne faut confesser que ce qu'ont dit les conciles, il ne faut pas dire non plus "l'unique nature incarnée de Dieu le Verbe", énoncé qui embrasse toute la piété du mystère[33], puisque cet énoncé n'a pas été formulé par un concile. Du reste, même dans ces conditions, vous serez contraints de confesser aussi les volontés en même temps que les natures et leurs propriétés. Car, si ce qui revient naturellement aux natures du Christ vous l'appelez leurs propriétés, et si c'est naturellement que le vouloir s'enracine dans chacune des natures du Christ, vous serez donc
D contraints de confesser, en même temps que les natures, les volontés avec les autres propriétés naturelles.

300 D - 301 A

Par ailleurs, si c'est en raison de l'expression 'une volonté unique' que les conciles ont anathématisé Apollinaire et Arius, parce que l'un et l'autre ont fait la faute de l'employer pour soutenir leur propre hérésie, l'un voulant montrer par là que la chair est consubstantielle au Verbe, l'autre s'efforçant d'adjoindre le Fils au Père comme étant d'une autre substance, comment nous est-il possible de faire preuve de piété sans confesser les expressions contraires à celles des hérétiques? Je vais tout laisser de côté pour m'en tenir au cinquième concile: en décrétant - et il a donné les noms - d'accepter tous les ouvrages de saint Athanase, de saint Basile, des saints Grégoire[34] et de certains autres docteurs éprouvés, égale-
301 A ment précisés[35], chez lesquels se trouvent aussi la mention des deux volontés, lui-même nous a enseigné les deux volontés.

<u>L'expression 'volonté naturelle' ne peut offenser que les hérétiques</u>

P. L'appellation de 'volonté naturelle' ne te semble-t-elle pas offenser les oreilles de la multitude?

M. A part la vie divine, combien dis-tu qu'il y a d'espèces de vie parmi les êtres?

P. Dis-le toi-même.

301 A-B

M. Il y a trois espèces de vie.

P. Quelles sont-elles?

M. La vie végétale, la vie sensitive, la vie spirituelle.

P. C'est cela.

M. Comme chaque espèce se distingue des autres par une détermination essentielle qui vient de la création, quelle est la détermination essentielle capable de distinguer et de mettre à part chaque espèce?

B P. Dis-le aussi, je t'en prie.

M. Le propre de la vie végétale, ce sont les mouvements de nutrition, d'augmentation et de génération; celui de la vie sensitive, c'est le mouvement de tendance; celui de la vie spirituelle, c'est le mouvement auto-déterminé.

P. Elle est tout à fait claire et sans confusion la propriété de chaque espèce de vie que tu as proposée.

M. Si la propriété de chaque espèce est apparue claire et sans confusion, je demande de nouveau si c'est selon la nature que reviennent à la vie de la plante les mouvements de nutrition, de croissance et de génération, et à la vie sensitive le mouvement de tendance.

P. C'est selon la nature, sans aucun doute.

M. Donc à la vie spirituelle, par voie de conséquence, revient aussi le mouvement auto-déterminé.

301 C-D

C P. Il le concédera aussi tout à fait celui qui enseigne en accord avec ses propres principes.

M. Si donc, selon la nature, revient aux êtres spirituels le mouvement auto-déterminé, tout être spirituel, par conséquent, est aussi par nature doué de la volonté. Le bienheureux Diadoque de Photicé, en effet, a défini que l'auto-détermination est la volonté[36]. Si tout être spirituel est par nature doué de la volonté, et si Dieu le Verbe est en vérité devenu une chair animée par une âme raisonnable et spirituelle, alors il était aussi, en tant qu'homme, en sa substance, lui, le même, doué de la volonté. S'il en est ainsi, ce ne sont donc pas les oreilles des hommes pieux que blesse l'expression 'la volonté naturelle', mais celles des hérétiques.

D P. Quant à moi, les arguments précédents m'ont déjà gagné à l'idée que les volontés dans le Christ sont naturelles, et, là-dessus, je n'exige pas une autre démonstration. Non moins, en effet, que la révélation divine, la nature même des choses- l'argumentation le démontre- témoigne que le même Christ voulait de façon proportionnée à ses natures, décidant avec bienveillance comme Dieu, obéissant comme homme; que ses volontés naturelles correspondaient absolument à ses natures: une volonté sans commencement, à la nature sans commencement, une volonté qui a

eu un commencement, à la nature qui a eu un commencement; et qu'il est impossible qu'elles s'additionnent l'une à l'autre pour former une seule volonté, quoiqu'elles appartiennent à un seul et même être, comme les natures elles-mêmes: ce qui est sans commencement et ce qui a eu un commencement, l'incréé et le créé, ce qui a fait et ce qui a
304 A été fait, l'infini et le fini, ce qui a divinisé et ce qui a été divinisé.

Le Christ n'avait pas une volonté humaine par pure appropriation

Mais les gens de Byzance, pour s'opposer encore aux volontés naturelles, disent que l'enseignement des Pères, c'est que le Christ a une volonté humaine par appropriation.

M. Puisque tu as été toi-même un promoteur de cet étonnant et brillant enseignement qui est le leur, par quelle sorte d'appropriation cela se produit-il, selon eux? Est-ce par l'appropriation substantielle, par laquelle, chacun, ayant ce qui lui revient naturellement, se l'approprie à cause de sa nature? Ou bien est-ce par l'appropriation relationnelle, par laquelle, avec des sentiments d'amitié, nous nous approprions et nous chérissons ce qui
B est aux autres, sans le subir ni le faire nous-mêmes?

304 B-C

P. Il est clair que c'est par l'appropriation relationnelle.

M. Avant donc de montrer l'absurdité de cette position, il serait plus juste de scruter plus minutieusement si c'est par nature ou non que l'homme est doué de la volonté. Car, une fois cette preuve faite, le blasphème d'une telle hérésie en deviendra plus manifeste.

P. Si c'est là ton idée, examinons cette question.

M. Qu'il n'y ait pas d'enseignement des choses naturelles, non seulement l'ont dit ceux qui ont procédé à un examen rationnel de la nature et qui dépassent la multitude, mais aussi l'usage populaire. Mais si les choses naturelles
C ne s'enseignent pas, et si nous avons le vouloir sans qu'il nous soit enseigné, car jamais on n'apprend à personne à vouloir, c'est donc par nature que l'homme est doué de la volonté.

En outre, si c'est par nature que l'homme est doué de la raison, et si ce qui est doué de la raison par nature se détermine aussi lui-même par nature- l'auto-détermination, selon les Pères, est la volonté[37],- c'est donc par nature que l'homme est doué de la volonté.

En outre, si, dans les êtres sans raison, la nature dirige, tandis qu'elle est dirigée dans l'homme, qui se meut[38] par une volonté maîtresse d'elle-même, c'est donc par nature que l'homme est doué de la volonté.

304 C - 305 A

En outre, si l'homme est fait à l'image[39] de la divinité bienheureuse qui dépasse toute substance, et si la nature divine se détermine elle-même par nature, l'homme donc, lui aussi, parce qu'il est vraiment image, se détermine lui-même par nature; et si l'homme se détermine lui-même par nature, il est donc par nature doué de la volonté; car, cela a déjà été dit, les Pères ont défini que l'autodétermination est la volonté.

D De plus, si le vouloir se trouve en tous les hommes et non pas en certains et non dans les autres, et si ce qu'on perçoit comme un élément commun en tous est un caractère de la nature dans les individus qui sont sous cet élément commun[40], c'est donc par nature que l'homme est doué de la volonté.

P. Voilà plusieurs preuves que c'est par nature que l'homme est doué de la volonté.

M. Une fois donc cette vérité prouvée à l'évidence, examinons aussi, comme nous l'avons proposé plus haut, l'absurdité de leur prémisse.

P. Examinons-la.

M. Si c'est par nature que l'homme est doué de la volonté,
305 A comme il a été montré, et si, selon eux, c'est par une appropriation consistant en une pure relation que le Christ avait la volonté humaine, ils sont forcés de dire, si seu-

lement ils suivent leurs propres principes, que toutes nos autres propriétés naturelles il les a eues aussi avec elle - je veux dire avec la volonté naturelle- par une pure appropriation; et la conception de l'économie entière, le bien des initiés, se trouvera traitée comme une chose imaginaire.

De plus, si le décret de Sergius[41] a lancé l'anathème non pas sur ceux qui enseignent deux volontés selon telle modalité, mais sur ceux qui enseignent deux volontés purement et simplement, et si ces gens-là disent, tout faux que ce soit, qu'il s'agit d'une dualité par appropriation, il en résulte qu'en soutenant cette appropriation, ils approuvent un anathème lancé contre eux-mêmes.

En outre, si, d'après la prémisse qu'ils soutiennent, ils relient les personnes aux volontés, il en résulte qu'en enseignant la dualité des volontés, tout faux que ce soit,
B par l'appropriation, comme il a été dit, ils enseigneront aussi la dualité des personnes, qui selon une telle prémisse, sont liées aux volontés. Qui supportera la division de l'un en deux personnes?

P. Quoi donc? N'est-ce pas notre volonté, au dire des Pères, que le Christ a imprimée en lui-même?

M. Assurément, c'est notre volonté.

305 B- 308 A

P. Donc ce n'est pas celle qui lui revenait par nature qu'ils ont voulu dire par le mot 'humaine', mais bien celle qu'il avait assumée par appropriation.

M. Puisqu'ils disent que le Christ a aussi assumé de cette C façon notre nature, donc, selon eux, la nature elle-même, il se trouvera à ne l'avoir que par pure appropriation. Si cela est vrai, ceci l'est aussi, et si ceci est faux, cela l'est aussi.

P. Quoi donc? En disant qu'il a imprimé en lui-même notre volonté, c'est celle qui lui revient par nature qu'ils ont voulu dire?

M. Assurément.

P. Comment peux-tu dire cela?

M. Puisque le même était tout entier Dieu avec l'humanité et tout entier homme avec la divinité, comme homme, en lui-même et par lui-même, il a soumis sa volonté humaine à Dieu le Père, en se donnant lui-même comme exemplaire excellent D et modèle à imiter, afin que, nous aussi, le considérant comme le chef de notre salut[42], nous soumettions de plein gré notre volonté à Dieu, en ne voulant plus que ce qu'il veut lui-même.

P. Ces hommes-là, ce n'est pas par mauvaise intention ni 308 A par malice qu'ils ont tenu ces propos, mais parce qu'ils voulaient exprimer l'union extrême.

308 A-B

M. Si cette concession est faite aux disciples de Sévère, ne diront-ils pas ensuite raisonnablement, eux aussi, en se prévalant de ce qu'on leur accorde: "Ce n'est pas par mauvaise intention ni par malice que nous enseignons une seule nature, mais parce que nous voulons montrer par elle l'union extrême, tout comme vous le faites par la volonté"? Ils se serviront, en effet, contre les gens de Byzance des propres armes de ceux-ci, comme David contre Goliath[43]. Voici que ces gens, en enseignant une volonté unique, tombent d'accord sur les mêmes concepts et les mêmes mots que les disciples de Sévère! Par ailleurs, cette unique volonté, comment veulent-ils la nommer? Car il leur revient de lui trouver son appellation.

On ne peut dire 'volonté gnomique'. Il n'y a pas
B de gnomè dans le Christ

P. Ils la nomment gnomique.

M. Donc, si le nom est 'gnomique', c'est aussi un dérivé; si c'est un dérivé, la gnomè, comme prototype, sera une substance.

P. La gnomè n'est pas une substance.

M. Si elle n'est pas une substance, elle est une qualité. Elle sera une qualité d'une qualité, ce qui est impossible. Qu'est-ce donc, selon eux, que la gnomè?

P. La gnomè n'est rien d'autre que ce que le bienheureux Cyrille l'a définie: "mode de vie[44]".

308 B-D

M. Le mode de vie selon la vertu, par exemple, ou selon le vice, l'acquérons-nous par suite d'un choix ou non?

P. Par suite d'un choix, absolument.

C M. Est-ce donc en voulant et en délibérant que nous choisissons, ou bien sans vouloir et sans délibérer?

P. Sans contredit, c'est en voulant et délibérant.

M. Donc la gnomê n'est rien d'autre qu'une volonté qualifiée, en relation d'attachement avec un bien soit véritable soit supposé.

P. Tu as bien interprété la définition de Cyrille.

M. Si l'explication de la définition de Cyrille a été bien donnée, d'abord il n'est pas possible de dire 'volonté gnomique'. Comment, en effet, une volonté peut-elle procéder d'une volonté? Ensuite, en parlant aussi

D de gnomê à propos du Christ, comme l'a montré l'examen qui en a été fait, ils en font un pur homme, dont la disposition est liée à une délibération comme chez nous, qui est en proie à l'ignorance et au doute, et qui a en lui des contraires. Puisque c'est au sujet des questions douteuses, et non de celles qui ne le sont pas, que l'on délibère. Car nous, c'est l'appétit du simple bien naturel que nous avons naturellement; quant au bien déterminé, nous en faisons le discernement par une recherche et une délibération. Voilà pourquoi il est approprié de parler

aussi de gnomè en nous, vu qu'elle est un mode du passage à l'acte et non un élément essentiel de la nature, puisque la nature aussi subirait une infinité de mutations. Dans l'humanité du Seigneur, qui n'avait pas comme nous une pure subsistance d'homme, mais une subsistance divine - car il était Dieu celui qui est apparu dans la chair, pour
309 A nous, semblable à nous, issu de nous-, on ne peut parler de gnomè. Grâce à son être même, c'est-à-dire à sa subsistance divine, il avait par nature et l'affinité pour le bien et l'aversion pour le mal, comme le dit Basile, le grand oeil de l'Eglise, quand il enseigne, dans son explication du psaume quarante-quatre: "Tu comprendras de la même manière ce que dit de lui Isaïe: "Avant que le petit enfant ne connaisse ou ne choisisse le mal, il choisira le bien[45]". Cela parce que, avant que le petit enfant ne connaisse le bien ou le mal, il répugne au mal pour choisir le bien[46]". Les mots 'avant que' montrent, en effet, que ce n'est pas par une recherche et une délibération comme nous, mais, subsistant divinement, par son être même qu'il possédait le bien provenant de la nature.

B P. Quoi donc? Les vertus sont naturelles?

M. Oui, elles sont naturelles.

P. Si elles sont naturelles, pourquoi ne sont-elles pas à égal degré en tous?

M. Elles sont à égal degré en tous les individus de même nature.

P. Et d'où vient une si grande inégalité entre nous?

M. De ce que nous ne mettons pas en opération à égal degré ce qui est de la nature. Car, si seulement tous également- ce pour quoi aussi nous avons été faits- nous mettions en opération ce qui est naturel, alors apparaîtrait en tous aussi bien une nature unique qu'une vertu unique, non susceptible de plus et de moins.

P. Si ce n'est pas de l'exercice que provient en nous ce qui est naturel mais de la création, et si la vertu est naturelle, comment se fait-il que ce soit par un effort
C et un exercice que nous acquérons les vertus, tout naturelles qu'elles soient?

M. L'exercice et les efforts qu'il entraîne, ceux qui aiment la vertu les ont conçus uniquement pour expulser la séduction que la sensation a insinuée dans l'âme, non pour ajouter les vertus de l'extérieur et de façon adventice; car elles sont en nous par création, comme il a été dit. De là vient que, une fois la séduction parfaitement expulsée, aussitôt l'âme laisse voir la splendeur de la vertu conforme à la nature. Car, qui n'est pas sot est sage, qui n'est pas timide ou téméraire est courageux,
312 A qui n'est pas déréglé est tempérant, et qui n'est pas

312 A-B

injuste est juste. Conforme à la nature, la raison est sagesse, le pouvoir de juger, justice, la colère, courage, la convoitise, tempérance. Quand donc on enlève ce qui est contre la nature, ce qui est selon la nature, et cela seul, ne manque pas d'apparaître; de même également pour le fer: quand on enlève la rouille, apparaissent sa splendeur et son éclat[47].

P. Voilà qui démontre le très grand blasphème de ceux qui parlent d'une gnomè dans le Christ.

M. Il ne faut pas non plus négliger de signaler ceci: c'est de plusieurs façons et avec plusieurs significations que
B s'emploie dans la sainte Écriture et chez les Pères le mot 'gnomè', comme il est manifeste pour ceux qui lisent attentivement. Tantôt, en effet, ils l'emploient pour une exhortation et une suggestion; quand, par exemple, l'Apôtre dit: "Au sujet des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je vous donne une gnomè[48]": tantôt pour un projet; quand, par exemple, le bienheureux David dit: "Contre ton peuple ils ont tramé une gnomè[49]", ce qu'un autre interprète explique: "Contre ton peuple ils ont tramé un projet"; tantôt pour un décret; quand Daniel, le grand prophète, dit de quelqu'un: "La gnomè impudente émana au nom du roi[50]"; tantôt pour une opinion, ou une croyance, ou une pensée; quand Grégoire, surnommé le Théologien, dans son premier

312 C-D

C discours <u>Sur le Fils</u>, expose: "Puisque réprimander n'est pas grand chose, car c'est très facile et le fait quiconque le veut; mais, pour s'opposer à sa propre <u>gnomè</u>, il faut un homme pieux et intellignet[51]". Je dirai simplement, pour ne pas, en parcourant l'un après l'autre tous les textes, encombrer mon discours par leur multitude: j'ai fait des recherches et j'ai trouvé, dans la sainte Ecriture et chez les saints Pères, le nom de '<u>gnomè</u>' réparti entre vingt-huit significations; en effet, il ne dégage même pas d'aspect commun ou particulier; mais la pensée de celui qui parle se juge à partir de ce qui précède ou suit. C'est pourquoi il est impossible de restreindre un tel[52] nom à une seule et unique signification.

P. Comment, en effet, ce qui se dit de multiples façons

D peut-il être assignable à quelque signifié unique?

M. Afin donc que cette hérésie manifeste davantage son caractère honteux, examinons encore une telle prémisse d'une autre manière.

P. Si tu le veux bien, examinons-la.

M. En parlant d'une volonté unique, soit gnomique, soit élective, soit maîtresse, soit même de quelque autre façon qu'ils veuillent l'appeler- car nous ne chicanons pas là-dessus-, ils seront contraints de la dire soit divine, soit angélique, soit humaine. Tout d'abord, qu'ils la nomment

de l'une ou l'autre de ces façons, ils la diront naturelle,
313 A puisque chacune d'elles est l'indice d'une nature. Et ce qu'ils ont paru fuir par la voie de la division, voilà la preuve qu'ils l'établissent par la voie de l'analyse. Ensuite, s'ils la disent divine, ils auront fait voir que le Christ est Dieu et n'est que Dieu; s'ils la disent angélique, qu'il n'est ni Dieu ni homme, mais quelque nature angélique; et s'ils la disent humaine, ils auront montré qu'il n'est qu'un homme et qu'il est soumis à la puissance d'un autre.

On ne peut dire que l'homme a la volonté comme une aptitude

P. Une fois tombés dans ces absurdités, ils ne nomment la volonté ni naturelle ni gnomique; mais c'est comme une aptitude, disent-ils, qu'elle est en nous.

B M. Cette aptitude, est-elle en nous selon la nature ou non?

P. Selon la nature.

M. Donc, de nouveau, par l'analyse, ils appelleront naturelle la volonté; et ils n'auront tiré aucun profit de ce détour. Et, puisque l'aptitude, grâce à l'apprentissage, produit la disposition et le passage à l'acte, c'est donc en apprenant et en progressant, selon eux, que le Christ a eu la disposition de la volonté et le passage à

313 B-C

l'acte; il faisait des progrès, ignorant les connaissances avant de les apprendre.

Arguments dithélites: la position nestorienne, la doctrine trinitaire des Pères

Quelle raison ont-ils donc de s'opposer à Nestorius, eux qui adoptent avec ardeur ses dires et ses idées? Qu'en parlant d'une volonté unique, ils expriment sa position à lui, l'Ecthèse qu'ils soutiennent en est aussi témoin, elle qui déclare que Nestorius patronne l'existence d'une volonté unique
C dans les deux personnes qu'il fabrique.

Il y a plus: en rejetant le caractère naturel de la volonté, ils vont la dire soit hypostatique, soit étrangère à la nature. Mais s'ils la disent hypostatique, le Fils aura ainsi une autre volonté que le Père. Ce qui est hypostatique, en effet, n'est la caractéristique que de la seule hypostase. Et s'ils la disent étrangère à la nature, ils enseigneront la dissolution de ses substances, puisque ce qui est étranger à la nature est destructeur de ce qui est selon la nature.

Volontiers je leur poserais aussi cette question: le Dieu de toutes choses et Père, est-ce comme Père qu'il veut ou comme Dieu? Eh bien, si c'est comme Père, il aura une autre volonté que celle du Fils, car le Fils

D n'est pas le Père; si c'est comme Dieu et si le Fils est Dieu et l'Esprit-Saint est Dieu, ils accorderont alors que la volonté est une réalité de nature, autrement dit naturelle.

De plus, si, selon les Pères, les êtres qui n'ont qu'une
316 A volonté n'ont aussi qu'une substance et si, selon les gens de Byzance, unique est la volonté de la divinité du Christ et de son humanité, ceux-ci diront donc aussi qu'unique et la même est la substance de l'une et de l'autre. Comment, avec une telle impiété, peuvent-ils affirmer qu'ils suivent les Pères?

En outre, si, selon les mêmes Pères, la différence de la nature se manifeste pas dans la volonté unique, ces gens-là seront forcés ou bien, en soutenant la volonté unique, de ne pas parler de différence naturelle dans le Christ, ou bien, en parlant de différence naturelle, de ne pas soutenir la volonté unique; s'il est vrai qu'ils se mesurent sur les règles établies par les Pères.

En outre, si, selon les mêmes maîtres, la volonté n'est pas commune aux deux - c'est-à-dire aux deux substances, - il leur faut donc dire que les deux natures du Christ n'ont
B pas en commun une volonté unique; ou bien, s'ils le disent, il leur faut entrer manifestement en conflit avec les lois et les énoncés des Pères.

316 C - 317 A

M. De même que la combustion implique le brûlé et le
D brûlant, le refroidissement, le refroidi et le refroidissant, le parcours, le parcourant et le parcouru, la vision, le voyant et le vu, la pensée, le pensant et le pensé - car on ne peut concevoir ni exprimer la relation sans les relatifs-, de même aussi, par conséquent, (la divinisation[54]) implique le divinisé et le divinisant. Par ailleurs, si la divinisation de la volonté s'oppose, selon eux, aux deux volontés, la divinisation de la nature s'opposera aussi aux deux natures. Car, dans les deux cas, Grégoire a employé le même mot 'divinisation'.

P. La citation de Grégoire s'adapte très bien aux deux volontés, la preuve en a été faite. Mais il faut montrer
317 A l'accord avec cette explication de Grégoire qui a illustré l'Église de Nysse. Ils le présentent, en effet, comme admettant une volonté unique, du fait qu'il a dit du Seigneur: "L'âme veut, le corps touche; à cause des deux fuit la maladie[55]". Grégoire a dit, prétendent-ils, que c'est par la volonté divine de la divinité, qui lui est unie selon l'hypostase, que l'âme du Seigneur veut.

M. Donc, en faisant le même raisonnement, il disait que c'est aussi par l'attouchement divin que le corps touchait; et, selon eux, la divinité sera aussi chose tangible. Car ce qu'ils disent de l'âme du Seigneur, un autre, à partir

du même énoncé, l'étend au corps et les entraîne au point extrême de l'erreur.

P. Tu as présenté une vue très pénétrante du blasphème d'une telle interprétation. Que dirons-nous aussi des ci-
B tations qu'ils apportent du grand Athanase? Pour n'en mentionner qu'une: "L'esprit du Seigneur, ce n'est pas encore le Seigneur, mais la thélèsis ou la boulèsis ou l'opération dirigée vers une fin[56]".

M. C'est contre eux-mêmes qu'ils allèguent aussi cette citation. C'est pourquoi le raisonnement vrai, pour détruire ce qu'ils élaborent, se sert de leurs propres arguments dans toutes les questions. Car jamais la vérité n'en viendra à ce point d'indigence qu'elle ait besoin de ses armes propres contre ses adversaires. En effet, si, d'après Athanase, "l'esprit du Seigneur, ce n'est pas encore le Seigneur", son esprit sera tout autre chose que le Seigneur; c'est-à-dire que l'esprit du Seigneur n'est pas par nature Seigneur, c'est-à-dire Dieu; car c'est selon l'hypostase, telle est la foi, que l'esprit est à lui; l'ad-
C jonction qu'il fait le manifeste: c'est "la thélèsis ou la boulèsis ou l'opération dirigée vers une fin". Il se règle en cela sur Clément, le philosophe des philosophes, qui, dans le sixième livre des Stromates, a défini la thélèsis: "l'esprit doué d'un appétit", et la boulèsis:

"un appétit conforme à la raison" ou "la thélèsis portant
320 A sur un objet déterminé[57]". Athanase, ce maître divin a dit: "l'opération dirigée vers une fin", parce que le Christ, pour tout ce qu'il a accompli de caractère divin, s'est servi de l'âme spirituelle et raisonnable qu'il s'était unie selon l'hypostase.

P. En réalité, ils se font réfuter à leur insu par les arguments mêmes par lesquels ils semblent attaquer la piété. Mais il faut aussi traiter de l'autre citation qu'ils apportent d'Athanase, afin qu'il ne leur reste aucun prétexte pour s'opposer à la vérité.

M. Quelle est-elle? car je l'ignore.

P. C'est celle dans laquelle cet homme admirable dit: "Il
B est né d'une femme, en assumant en lui-même, dès son façonnement, la forme d'un homme, pour donner une preuve de sa chair; sans les volontés charnelles ni les calculs humains, pour donner une image de la nouveauté. Car la volonté était celle de la divinité seule[58]".

M. Cette citation s'interprète d'elle-même; elle n'a nul besoin du secours des raisonnements.

P. Comment se fait-il qu'elle soit ambiguë pour eux?

M. Cela vient d'une grande ignorance. Car, pour qui n'est-il pas clair, si la vue de son âme n'est pas tout à fait obstruée, que ce n'est pas sur l'élément essentiel mais sur le mode de l'origine[59] du Christ selon la chair

320 B-D

qu'Athanase a fait porter cet exposé? Il voulait montrer que l'incarnation est une oeuvre de la seule volonté di-
C vine, par laquelle le Père donne son accord, le Fils opère lui-même et le Saint-Esprit collabore, et non le résultat d'un mouvement charnel et de calculs humains, c'est-à-dire du mariage[60]. Car ce n'est pas l'élément essentiel de la nature qu'a innové, en devenant homme, le Dieu de l'univers— puisqu'il ne serait plus un homme non plus, s'il n'avait pas l'élément essentiel de la nature sous tous rapports sans lacune et sans altération— mais le mode, c'est-à-dire la conception par insémination et la naissance par corruption[61].

Donc, les éléments essentiels naturels des réalités unies au Verbe, les saints docteurs de l'Église ne les ont nullement refusés. Mais, d'accord avec les évangélistes, les apôtres et les prophètes, ils ont affirmé que notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, selon ses deux natures, avait le pouvoir de vouloir et d'opérer notre salut.

D <u>Preuves scripturaires de l'existence d'une volonté humaine en Jésus-Christ</u>

P. Est-il possible d'en faire la démonstration à partir des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament?

M. Tout à fait. Car les Pères, ce n'est pas de leur propre mouvement, mais instruits par elles, qu'ils nous ont

aussi, avec bienveillance, enseigné cette doctrine. Ce n'était pas eux, en effet, qui parlaient, mais la grâce de l'Esprit qui les pénétrait tout entiers[62].

P. Puisque, à l'imitation de la bonté divine, c'est avec l'intention d'être utile que tu t'es lancé dans ces efforts de notre recherche, n'hésite pas à nous enseigner aussi sur ce dernier point.

M. Dans les saints Évangiles, il est dit du Seigneur:
321 A "Le lendemain, Jésus voulut se rendre en Galilée[63]". Il est clair que c'est en tant qu'il n'était pas là qu'il voulait s'y rendre; il n'y était pas par son humanité; car, par sa divinité, il n'est absent nulle part. Donc, c'est comme homme et non comme Dieu qu'il voulait s'y rendre; et il était doué de la volonté aussi en tant qu'homme.

Et ailleurs encore: "Là où je suis, je veux qu'eux aussi y soient[64]". Si, comme Dieu, le Christ échappe à la localisation - car, comme Dieu, il n'occupe pas un lieu-, et s'il est impossible à la nature créée d'être située au-dessus de l'univers[65], c'est donc comme homme qu'il veut que là où il est eux aussi y soient; et le même était doué de la volonté aussi comme homme.

Et ailleurs encore: "Et arrivé à l'endroit, il dit: 'J'ai soif'. Et ils lui donnèrent du vin mêlé de fiel; et

321 B-C

B l'ayant goûté, il ne voulut pas le boire[66]". Selon quelle partie de lui-même dit-on qu'il avait soif? Si c'est selon la divinité, sa divinité sera assujettie à la passion, avec une inclination à boire étrangère à sa nature. Si c'est selon l'humanité, alors ce selon quoi il avait soif, c'est ce selon quoi aussi il ne voulait pas boire ce qui ne s'accordait pas avec sa nature; et le même était doué de la volonté aussi en tant qu'homme.

Et ailleurs l'Évangile dit: "Jésus parcourait la Galilée; il ne voulait pas parcourir la Judée, parce que les Juifs le recherchaient pour le faire périr[67]". Si la marche relève par nature de la chair et non de la divinité qui lui était unie selon l'hypostase, c'est donc comme homme que le même, qui parcourait la Galilée, ne voulait pas parcourir la Judée; et le même était doué de la volonté aussi en tant qu'homme.

C Et en un autre endroit encore: "Et, étant sortis de là, ils faisaient route à travers la Galilée; et il ne voulait pas que personne le sût[68]". Tous reconnaissent que la marche, par nature, est le fait, ainsi qu'on l'a dit, de l'humanité du Seigneur, non de sa divinité; si c'est comme homme et non comme Dieu que la marche lui revenait par nature, c'est donc aussi comme homme qu'en faisant route avec ses disciples il ne voulait pas que personne le sût; et le même était doué de la volonté aussi comme homme.

Et en un autre endroit encore: "Et se levant de là, il s'en alla vers les confins de Tyr et de Sidon. Et, entré dans une maison, il ne voulait pas qu'on le sût; et il ne put pas rester caché[69]". Si, comme Dieu, le Christ était la puissance subsistant par elle-même, et, comme homme, il était faiblesse, - "Car si, dit le divin Apôtre, il a été
D crucifié par faiblesse, il vit cependant par la puissance de Dieu[70]", - c'est donc comme homme, non comme Dieu, que, entré dans une maison, il ne voulait pas qu'on le sût et qu'il ne put rester caché; et le même était doué de la volonté aussi comme homme.

Et ailleurs l'Évangile dit: "Vers la quatrième veille de la nuit, il vint vers eux en marchant sur la mer; et il voulait les dépasser[71]". Si quelqu'un admet que ces paroles ont été dites de lui comme Dieu, cet homme sera contraint de dire la divinité circonscrite par des limites corporelles, c'est-à-dire par le haut et le bas,
324 A l'avant et l'arrière, la droite et la gauche. Mais s'il dit que ces paroles ont été affirmées du Christ en tant qu'homme, alors celui-ci, le même, était doué de la volonté aussi comme homme.

Et ailleurs l'Évangile dit: "Et ses disciples s'approchèrent de lui et dirent: 'Où veux-tu que nous allions te préparer de quoi manger la pâque?'[72]". Si manger la

pâque est le fait de ceux qui sont sous la loi, et si le Seigneur, comme homme, non comme Dieu, a été établi sous la loi[73], alors c'est en voulant comme homme qu'il a mangé la pâque; et le même était doué de la volonté aussi comme homme.

Et le divin Apôtre, dans l'Épître aux Hébreux, dit à son sujet: "Devenu obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la croix[74]". Est-ce donc en voulant qu'il a obéi ou en ne voulant pas? Eh bien, si c'est en ne voulant pas, on par-
B lera à juste titre de tyrannie et non d'obéissance. Mais si c'est en voulant, et s'il s'est fait obéissant, non comme Dieu, mais comme homme- comme Dieu, en effet, selon les Pères, il n'était ni obéissant ni désobéissant; "cette alternative est du domaine des choses secondes et des êtres qui sont susceptibles d'être commandés[75]", dit le divin Grégoire-, il était donc doué de la volonté aussi comme homme.

Le bienheureux David dit dans le psaume trente-neuf: "Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande; mais tu m'as formé un corps. Tu n'as pas demandé d'holocaustes ni de sacrifices pour le péché; alors j'ai dit: 'Voici, je viens'. En tête du livre, il est écrit de moi que je fasse ta volonté; mon Dieu, je l'ai voulu[76]". Parce que c'est en tant que le Christ est homme, et non en tant qu'il est

324 C-D

C Dieu, que le Père est dit son Dieu, de même ce dernier est dit aussi Père en tant que le Christ est Dieu et non en tant qu'il est homme; je ne crois pas que les adversaires non plus aient de doute là-dessus. Si c'est en tant que le Christ est homme et non en tant qu'il est Dieu que le Père est dit son Dieu, c'est donc en tant qu'homme et non en tant que Dieu qu'il a voulu faire la volonté du Père et la sienne; car la volonté du Père est aussi la sienne, lui aussi étant Dieu selon sa substance. S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement comme Dieu et de même substance que le Père qu'il était doué de la volonté, mais aussi comme homme et de même substance que nous. Il faut savoir que les paroles du psaume qui viennent d'être citées, le divin Apôtre, dans l'Epître aux Hébreux, les a appliquées au Seigneur[77].

Le grand Moïse[78], dans la création de l'homme, présente Dieu, qui dit: "Faisons l'homme à notre image et à notre D ressemblance[79]". Si l'homme est à l'image de la nature divine et si la nature divine est douée d'auto-détermination, l'image aussi, en conséquence, puisqu'elle conserve la ressemblance avec l'archétype, est par nature douée d'auto-détermination. S'il en est ainsi, et si l'archétype par nature est aussi devenu image par nature, c'est donc selon ses deux natures que le même était doué par nature

de la volonté. Il a été, en effet, démontré auparavant, à partir des Pères, que l'auto-détermination naturelle est la volonté[79a].

Argument sotériologique

325 A Il faut savoir que l'auto-détermination, comme aussi la nature, s'attribue comme homonyme. On la conçoit d'une manière en Dieu, d'une autre manière dans les anges et d'une autre manière dans les hommes. En Dieu, elle est d'une manière supersubstantielle; dans les anges, le passage à l'acte accompagne la disposition et n'admet absolument pas l'insertion d'un intervalle temporel; dans les hommes, le passage à l'acte est conçu comme postérieur dans le temps à la disposition. Car si c'est en voulant qu'Adam prêta l'oreille, en voulant qu'il considéra et après avoir voulu qu'il mangea, alors c'est la volonté qui en nous est d'abord affectée d'altération. Or si c'est la volonté qui en nous est d'abord affectée d'altération, et si cette volonté, selon eux, le Verbe, en se faisant homme, ne l'a pas assumée avec la nature, alors je ne suis pas devenu, moi, sans péché. Et si je ne suis pas devenu, moi, sans péché, alors je n'ai pas été sauvé, puisque "ce qui n'est pas assumé n'est pas restauré[79b]".

B En outre, si la puissance d'auto-détermination de la nature est son oeuvre et sa production, et si le Verbe fait chair, selon eux, ne l'a pas assumée avec la nature,

325 B-C

selon une union indicible, ou bien c'est parce que, dépréciant sa propre création comme n'étant pas bonne, il l'a repoussée loin de lui-même, ou bien, c'est parce que, à cause d'une envie[79c] qu'il éprouve à notre égard, se refusant à restaurer cette création et nous privant de la perfection du salut, il a donné la preuve qu'il était lui aussi dominé par une passion[80], en ne voulant pas ou ne pouvant pas nous sauver parfaitement.

Preuves scripturaires de l'existence d'une volonté divine en Jésus-Christ

Voilà qui concerne le fait que Dieu le Verbe incarné est doué de la volonté par nature même comme homme. Que le même soit, d'autre part, doué de la volonté comme Dieu, voici d'où nous l'apprendrons. Car notre Seigneur et Dieu, l'unique vérité, dit lui-même à son propre sujet dans les Evangiles: "Jérusalem, Jéru-
C salem, qui tues les prophères et lapides ceux qui t'ont été envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu! Maintenant votre maison va être abandonnée déserte[81]". Il est clair que ce n'est pas comme homme qu'il a dit ces paroles- puisque c'était depuis peu qu'il était devenu homme- mais comme Dieu, montrant la variété des modes d'agir de sa sage

providence envers l'homme; alors qu'il avait voulu par ces modes d'agir, soustraire la nature à l'égarement provenant de causes extérieures et se l'unir à lui, celle-ci a refusé.

Il dit encore: "Comme le Père ressuscite les morts et vivifie, ainsi le Fils vivifie ceux qu'il veut[82]". Si le mot 'comme' est un adverbe de comparaison et qu'on compare les choses de même substance[83], on ne peut donc attribuer
D cette action au Christ selon ce qu'il avait d'humain. Donc le Sauveur nous a enseigné que, comme le Père, qui est Dieu,
328 A vivifie les morts par sa volonté, ainsi, lui aussi, qui est de même susbtance que le Père et de même volonté, vivifie qui il veut.

Telles sont les vues des évangélistes, des apôtres et des prophètes. Quelle meilleure démonstration donc que le même est par nature doué de la volonté et comme Dieu et comme homme?

Le pape Vigile et l'ouvrage du patriarche Ménas

P. Rien de plus manifeste que ces paroles pour démontrer que les volontés sont naturelles. Comment se fait-il donc que le livre remis par Ménas, l'ancien évêque de la ville impériale, livre qui contenait la mention de la volonté unique, Vigile, alors évêque de Rome, l'ait

accepté; et, qui plus est, après qu'on lui en eut fait prendre connaissance au conseil impérial, réunissant celui qui était alors empereur des Romains[84] et le sénat?

B M. Je m'étonne que, tout patriarches que vous soyez, vous osiez mentir. Ton prédécesseur a dit, dans une lettre à Sa Sainteté Honorius[85]: "On lui en a parlé, mais on ne le lui a ni remis ni fait voir". Quant à toi, dans ta lettre à Sa Sainteté le pape Jean, tu disais: "On le lui a remis et fait voir, après que le quaesitor[86] Constantin le lui eut lu". Qui allons-nous croire? Toi ou ton prédécesseur? Car il n'est pas possible que l'un et l'autre disent vrai.

P. Est-ce en ces termes qu'a écrit mon prédécesseur?

M. C'est en ces termes qu'il a écrit.

La lettre d'Honorius à Sergius

P. Voilà qui suffit pour Vigile. Qu'as-tu à dire d'Honorius, qui a clairement manifesté son avis à mon prédécesseur: une volonté unique de notre Seigneur Jésus-Christ?

C M. Quel est l'interprète digne de foi de la lettre en question: celui qui l'a rédigée au nom de Sa Sainteté Honorius,

329 A qui est encore vivant, et qui, à ses autres qualités, ajoute celle d'illustrer tout l'Occident par la piété de sa doctrine, ou bien les gens qui, à Constantinople, expriment ce qui leur sort du coeur[87]?

329 A-B

P. C'est celui qui l'a rédigée.

M. Ce rédacteur donc, écrivant, au sujet de cette lettre, à Sa Sainteté Constantin[88], l'ancien empereur, au nom encore de Sa Sainteté le pape Jean, disait: "Nous avons affirmé une volonté unique dans le Seigneur, non pas de sa divinité et de son humanité, mais de son humanité seule. En effet, comme Sergius avait écrit que certains parlaient de deux volontés contraires dans le Christ, nous avons répondu que le Christ n'avait pas deux volontés contraires, celle de la chair et celle de l'esprit, comme nous en avons deux, nous, après la chute, mais une seule, celle qui est
B la caractéristique naturelle de son humanité". Une preuve évidente en est la mention qu'il fait des membres et de la chair, ce qui ne permet pas de prendre les paroles précédentes comme s'appliquant aussi à la divinité. Ensuite, en réponse à une objection prévue, il poursuit:"Si quelqu'un dit: 'Pour quelle raison, en traitant de l'humanité du Christ, ne faites-vous pas mention de sa divinité?', nous disons, d'abord, que c'est à la question posée que la réponse a été donnée, ensuite, que nous suivons aussi la coutume de l'Écriture, en toute occasion et en celle-ci en particulier. Tantôt elle s'exprime en tenant compte de sa divinité, quand, par exemple, l'Apôtre dit: "Le Christ est puissance et sagesse de Dieu[89]"; tantôt, en tenant

329 B-D

compte de son humanité exclusivement, quand, par exemple, le même Apôtre dit: "Ce qui est folie de Dieu est plus
C sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes[90]".

P. Mon prédécesseur, en s'attachant aux mots, à compris le texte d'une manière trop simple.

Les palinodies de Sergius

M. Je dis vrai; il n'est rien qui m'ait tant éloigné de ton prédécesseur que sa versatilité, c'est-à-dire le fait qu'il passait, suivant les moments, d'une conception à une autre, et qu'il ne se fixait sur aucune idée. Tantôt, en effet, en approuvant ceux qui appellent divine cette volonté unique, il suggérait que celui qui s'est incarné était seulement Dieu; tantôt, en approuvant ceux qui déclarent délibérative cette volonté, il suggérait qu'il était un homme, dont la disposition dépendant d'une délibération comme dans notre cas, et qui ne diffère en rien de Pyrrhus et de Maxime;
D tantôt,en la disant hypostatique, il insinuait aussi, avec la distinction des hypostases, la distinction des volontés chez les (Personnes divines) consubstantielles; tantôt, en approuvant ceux qui la disent maîtresse, il suggérait que l'union est relationnelle, car la maîtrise, le pouvoir et choses semblables sont manifestement des mouve-

ments de la gnomè et non de la nature; tantôt, en accueillant ceux qui la nomment élective et gnomique, et en se laissant dominer par eux, il présentait le Seigneur non seulement comme un pur homme, mais aussi comme changeant et pécheur, puisque la gnomè peut porter un jugement sur les opposés, rechercher l'ignoré et délibérer sur l'obscur; tantôt, en accueillant ceux qui la disent économique,
332 A il présentait le Seigneur comme sans volonté avant l'économie; sans compter toutes les autres absurdités qui découlent de cette doctrine; et il s'égarait dans mille suppositions absurdes parce qu'il n'était pas établi sur la vérité comme fondement. Si je voulais les rapporter par écrit dans le détail, elles et leurs absurdités, le temps qui vient ne suffirait même pas[91].

Quel besoin avait-il de publier un document officiel[92] et de diviser l'Église de Dieu? Il n'a pas été capable non plus de comprendre ce qui est admis couramment par tout le monde. Ou bien, en effet, pour vous faire cette concession, votre document renferme les vues des conciles, comme vous le prétendez, en violant la vérité, et nous n'en avons pas besoin, nous qui, auparavant comme maintenant, les acceptons et les embrassons; ou bien, il ne contient pas les vues des conciles et à bien plus forte raison est-il juste de s'y opposer et de le réprouver. Donc,

comme la publication de ce document est, dans les deux
B cas, injuste et illégale, son abrogation est aussi, dans les deux cas, juste et canonique[92a].

<u>Le cas de Sophronius</u> P. C'est Sophronius, celui qui a été, il n'y a pas longtemps, patriarche de Jérusalem, qui nous a fait agir ainsi, et cela sans dessein arrêté de notre part, en soulevant la discussion au sujet des opérations en un temps inopportun[92b]. M. Quant à moi, je me demande, sans trouver nulle part de réponse, quelle espèce d'excuse il vous est possible de fournir pour incriminer si amèrement un homme qui n'a pas de responsabilité. Dis-moi, en effet, au nom de la vérité elle-même, quand Sergius écrivit à Théodore de
C Pharan, en lui envoyant aussi le livre qu'il disait de Ménas, par l'intermédiaire de Sergius Macaronas, évêque d'Arsinoé, pour qu'il lui donnât son avis sur l'opération unique et la volonté unique mentionnées dans le livre, et quand Théodore répondit en les approuvant, où était alors Sophronius? Ou bien, quand il écrivit à Théodosiopolis[93], à Paul le Borgne, disciple de Sévère[94], en lui envoyant à lui aussi le livre de Ménas, avec l'approbation du Pha-
333 A ranite ainsi que la sienne propre? Ou bien, quand il écrivit à Georges, surnommé Arsas, qui était paulianiste,

333 A-B

le priant de lui faire parvenir des citations sur l'opération unique, en ajoutant également dans sa lettre qu'il faisait même, en se basant sur elles, l'union de l'Église avec eux? Cette lettre, le bienheureux Jean, pape d'Alexandrie[95], l'arrache de la main d'Arsàs. A la suite de quoi, alors qu'il voulait aussi, à cause d'elle, le chasser[96], Jean en fut empêché par l'incursion que les Perses firent alors en Égypte. Ou bien, après avoir été interrogé par Cyrus de Phasis au sujet de l'opération unique ou double, quand il lui répondit en lui envoyant à lui aussi le dit livre de Ménas? Quoi donc? Sergius avait propagé de multiples façons son propre mal dans le public et la plus grande partie de la sainte Église en avait été endom-
B magée; sur ce, le bienheureux Sophronius, avec l'humilité qui convenait à son habit monastique, en se prosternant à ses pieds, en lui faisant valoir, en guise de supplication, les souffrances vivifiantes mêmes du Christ Dieu[97], lui donna l'avertissement de ne pas ranimer la voix des hérétiques, bien éteinte autrefois par les saints Pères, leurs devanciers à tous deux sur le chemin de la vie. Dans ces conditions, est-ce lui qui a été à l'origine d'un tel scandale?

P. La discussion a réfuté comme il le fallait toutes les objections, et il ne manque absolument rien à l'examen de la question des volontés.

Introduction de la question des opérations

M. Puisque l'examen de la question des volontés est terminée, veux-tu que nous procédions aussi à celui de la question des opérations?

P. Mon ignorance du caractère naturel des volontés m'a
C fait admettre aussi, sur les opérations, des conceptions dans la même ligne; et tout ce que j'ai dit, soit verbalement, soit par écrit, dépend de cette ignorance[98]. Mais maintenant que je reconnais le caractère naturel du vouloir comme impliquant le caractère naturel de l'opération, tout ce que j'ai soutenu à ce sujet auparavant se trouve annulé; et j'estime tout à fait superflu d'entreprendre encore là-dessus une discussion.

M. Quoi donc? Puisque Dieu, à cause de votre intention qu'il connaissait d'avance, vous a appelés à la connaissance de sa vérité[99], ne faut-il pas vérifier les propos que vous avez tenus sur ce sujet à certaines personnes, par écrit et verbalement, à cause des gens trop maniables qui, il est probable, se sont trouvés ou se trouvent encore sans défense en face d'eux?

D P. Si la discussion vise cette fin, c'est chose nécessaire. Car se préoccuper de mettre à l'abri les gens plus simples, c'est imiter l'amour divin pour les hommes[100].

M. Si donc c'est là une imitation de l'amour divin pour les hommes, commençons dès à présent l'examen de cette question.

P. Commençons.

<u>Rejet du lien opération-personne</u>

M. J'ai trouvé dans tes écrits que tu as enseigné une opération unique du Christ en tant qu'il est un tout. Si donc l'opération est unique en tant qu'elle est l'opération d'un tout, et si le tout est son hypostase, cette opération unique sera donc hypostatique; et il montrera qu'il a une autre opération,
336 A comme aussi il a une autre hypostase, que son Père et que sa mère; puisque le Christ n'est ni l'un ni l'autre.

<u>Le lien opération-nature n'entraîne pas trois opérations en J.-C.</u>

P. Si, à cause de la distinction des natures dans le Christ, vous parlez de deux opérations, et non, à cause du caractère d'unité de la personne, d'une opération unique, on trouvera aussi deux opérations de l'homme, à cause de la distinction, quant à la substance, de son âme et de son corps. S'il en est ainsi, il y aura trois opérations du Christ et non deux.

M. Les arguments que vous alléguez pour éliminer les propriétés naturelles, ceux qui combattent les natures les avancent aussi contre celles-ci. Car tout ce que vous

avez d'agréable, c'est votre accord en tout point avec ces gens-là! De là vient que les arguments que les Pères ont apportés contre eux, nous aussi nous les utilisons contre vous, qui souffrez des mêmes maux qu'eux. Si, à
B cause de la distinction des natures dans le Christ, vous affirmez vous aussi, avec nous, deux natures, et non, à cause du caractère d'unité de la personne, une seule nature, de même, on va trouver que l'homme aussi a deux natures, à cause de la distinction, selon la substance, de son âme et de son corps; et s'il en est ainsi, il y aura trois natures du Christ et non deux. Si, à cause de la distinction des natures, en affirmant avec nous deux natures, vous ne parlez pas de trois natures dans le Christ, comment nous, qui, à cause de la distinction des natures, affirmons deux opérations, conclurons-nous aux trois opérations? Car ce qu'avec nous vous dites à l'adresse de ceux qui apportent ces arguments contre les natures, cela nous suffira à nous aussi à votre adresse au sujet des opérations; aussi bien, dans ces conditions, c'est vous tout autant que le raisonnement a réfutés en montrant l'illogisme de l'impasse où vous êtes.

En élargissant le problème, nous disons que l'unité de
C l'homme selon l'espèce et l'unité de l'âme et du corps selon la substance ne sont pas identiques. Car l'unité

de l'homme selon l'espèce désigne la parfaite similitude qui règne entre tous les individus compris sous la nature; de là vient que nous ne mentionnons pas non plus cette unité sans détermination, mais en ajoutant 'de l'homme'. Quant à l'unité de l'âme et du corps selon la substance, elle détruit leur être ~~même~~ en l'excluant tout à fait de la subsistance. Or, si l'unité de l'homme selon l'espèce et l'unité de l'âme et du corps selon la substance ne sont pas identiques, nous ne sommes donc pas forcés, en parlant de l'opération unique selon l'espèce, de la nommer hypostatique, ou de parler de trois opérations parce que l'opération se réfère à la nature.

D <u>Arguments contre le rattachement de l'opération à la personne</u>

P. Mais aux opérations, selon Nestorius, sont liées les personnes; et les tenants des deux opérations sont forcés de défendre les vues souillées de cet homme.

M. Et pourtant, Nestorius, tout en parlant de deux personnes, n'enseigne qu'une opération unique. Si, selon vous, aux opérations soit liées les personnes, aux personnes aussi, par voie de conséquence, seront liées les opérations; et vous serez contraints, en suivant vos pro-
337 A pres règles, soit, à cause de l'unique opération de la sainte divinité, de parler d'une seule personne en elle,

337 A-B

soit, à cause de ses trois hypostases, de parler aussi de trois opérations, soit d'appeler l'union relationnelle, comme Nestorius. Car dans cette dernière conception, l'union consiste dans l'opération unique, comme Nestorius et ceux de sa confrérie l'ont montré dans leurs écrits. Et chez nous aussi, puisque l'opération est unique selon l'espèce et que les personnes sont multiples, vous serez contraints de dire ou bien, à cause de l'opération unique selon l'espèce, qu'il y a aussi de tous une unique personne, ou bien, à cause de la pluralité des personnes, qu'il y a pluralité des opérations; et, dans ces conditions, voilà invalidée la parole des Pères qui affirme: "Les êtres qui ont la même substance ont aussi la même opération[101]".

De plus, si, selon eux, à l'opération est liée la per-
B sonne et s'ils ont accordé qu'il y a plusieurs opérations à procéder du seul et même Dieu le Verbe incarné, ils accordent aussi les personnes liées aux opérations qui en procèdent, si seulement ils se sont décidés à se conformer à leurs propres normes; et infinies en nombre vont se trouver les personnes et les opérations du même.

Et en outre, si, selon leur prémisse, la personne est liée à l'opération, en éliminant celle-ci, on élimine aussi celle-là absolument. Et si cela est vrai, une fois supprimée

337 B-C

les deux opérations et l'unique opération[102], se trouvent en même temps supprimées les deux personnes et l'unique personne; et le Christ a passé selon la position qu'ils soutiennent, de l'être et du super-être au non-être. Quoi de plus impie?

Exemples d'opérations distinctes dans un seul sujet

C Si l'on veut aussi, par désir d'un exposé plus étoffé, faire porter cette discussion sur notre cas à chacun, on trouvera que nous aussi, dans un seul et même temps, nous réfléchissons et nous nous promenons, ou bien, nous pensons à certains objets[103] et, avec ceux qui sont à côté de nous, nous nous entretenons d'autres objets. C'est ce que, raconte-t-on, Moïse aussi faisait, lui qui, dans le même temps, priait Dieu pour le peuple et s'entretenait avec le peuple en le poussant à de nobles espérances[104]; et par le fait qu'il opère de deux manières, en conformité avec ses natures, chaque individu n'est pas deux; et, par le fait qu'un est celui qui opère de deux façons, il ne confond pas non plus les mouvements qui relèvent substantiellement de ses natures.

D'une manière semblable, dans la parole proférée, nous voyons et la pensée qui est incluse dans la parole et la parole sous-jacente à la pensée et leur interpénétration

D mutuelle totale; à leur distinction n'est pas liée la distinction des personnes, ni non plus à leur union extrême n'est liée la confusion.

Que dire aussi de l'épée incandescente? Tout autant que les natures, c'est-à-dire le feu et l'acier, est-ce qu'elle ne garde pas intactes aussi les opérations natu-
340 A relles, je veux dire la combustion et la coupe, et ne les manifeste pas en toute occasion en même temps et ensemble? Ni la combustion, en effet, n'est séparée de la coupe après l'union, ni la coupe de la combustion, ni le caractère double de l'opération naturelle n'entraîne qu'il y ait deux épées, ni l'unité de l'épée incandescente ne produit le mélange ou la confusion de la distinction substantielle des natures.

Un sujet unique, mais une nature et une opération doubles

P. Celui qui opérait n'était-il pas un?

M. Si, il était un.

P. Mais si celui qui opérait était un, une aussi, comme étant d'un être un, était l'opération.

M. Ce Christ un- je vais, en effet, vous tenir de nouveau les mêmes propos qu'auparavant, puisque vous revenez au
B même point,- est-il un par hypostase ou par la nature?

P. Par l'hypostase; car, par la nature, il se trouve double.

340 B-C

M. Est-ce d'une manière double, à cause de la dualité de la nature, que le même opère, ou bien d'une manière une à cause du caractère d'unité de l'hypostase? Et bien, si c'est d'une manière double, celui qui opère étant lui-même un, c'est donc qu'au nombre des opérations n'est pas lié le nombre des personnes. Mais si c'est d'une manière une, à cause du caractère d'unité de la personne, le raisonnement sur les mêmes données présentera dans ce cas-là les mêmes absurdités. Car si l'opération est hypostatique, la multiplicité des hypostases et la distinction des opérations seront envisagées de pair.

P. Ce n'est pas parce qu'il opérait d'une manière double
C que ses opérations en étaient absolument deux; mais, puisque unique était l'opérant, unique était l'opération.

M. Cela, un autre te le dit aussi des natures: ce n'est pas parce que la nature du Christ était double que, par là même, les natures pourraient être et être dites deux; mais, parce que son hypostase était unique, sa nature est et est dite unique.

Par ailleurs, pour omettre tout ce qui peut être dit là-dessus, quand vous parlez d'une opération unique, comment décidez-vous de l'appeler? Divine ou humaine ou ni divine ni humaine? Eh bien, si vous l'appelez divine, vous dites le Christ Dieu seulement, si vous l'appelez

humaine, vous ne le dites nullement Dieu, mais pur homme seulement; si vous ne l'appelez d'aucune de ces deux manières, vous enseignez un Christ ni Dieu ni homme, mais dépourvu de subsistance.

D Une opération unique à cause du mode de l'union

P. En parlant d'une opération unique de la divinité du Christ et de son humanité, nous n'affirmons pas que cette opération lui revient en vertu de l'élément essentiel de la nature mais en vertu du mode de l'union.

M. Si c'est à cause de l'union, selon votre raisonnement, que l'opération lui est advenue, avant l'union il était donc sans opération? Et c'est par contrainte, selon vous, qu'il a créé. Et encore, si c'est à cause de l'union qu'il lui est advenu d'opérer, et si le Père et l'Esprit-Saint n'ont pas été unis à la chair selon l'hypostase, ils ne sont donc pas doués de la faculté d'opérer. Et s'ils ne sont pas doués de la faculté d'opérer, ils ne sont pas non plus créateurs; pour ne pas dire qu'ils ne sont même pas du tout.

En outre, puisque l'union est un rapport et non quelque
341 A chose, c'est donc un rapport et non quelque chose que l'opération du Christ.

341 A-B

De plus, vous l'appelerez forcément soit créée soit incréée, puisqu'il n'y a absolument aucune opération intermédiaire entre celle qui est créée et celle qui est increée. Si vous l'affirmez créée, elle ne manifestera aussi qu'une nature créée; si vous l'affirmez incrééée, elle ne sera la caractéristique que d'une nature increée, car il faut absolument que le naturel corresponde aux natures; et comment se pourrait-il que, d'une nature créée et qui a eu un commencement, l'opération soit increée, sans commencement, infinie, créatrice et conservatrice? Ou comment se pourrait-il que d'une nature increée et sans commencement, l'opération soit créée, affectée d'un commencement, finie et redevable à une autre opération de ce qu'elle se conserve sans s'évanouir?

B <u>L'opération n'est pas unique à cause de l'effet unique</u>

P. Et ceux qui appellent opération unique l'effet des oeuvres accomplies par le Christ, ne leur accordes-tu pas aussi ton agrément et ton accord?

M. Autre est l'effet d'une action et autre celui d'une autre action; il n'est pas unique pour les deux, comme le montre le cas de l'épée incandescente. Car même si l'opération du feu et celle de l'épée sont unies l'une à l'autre, nous voyons pourtant que l'effet du feu, c'est la brûlure

341 B-C

et que l'effet de l'acier, c'est la section; même s'ils ne sont pas séparés l'un de l'autre dans la section brûlée ou dans la brûlure coupée; tout comme autre est l'effet du ciel, autre celui de la terre et autre celui du soleil. Impossible donc de parler d'un effet unique s'il n'y a pas une seule et unique action. Si donc, en envisageant l'effet des oeuvres accomplies par le Christ, vous enseignez une
C opération unique, ou bien vous enseignez aussi une action unique, ou bien, à cause de l'infinité des actions, l'infinité aussi des opérations.

D'ailleurs, notre examen ne porte pas sur les oeuvres, car nous ne parlons pas des choses qui sont extérieures au Christ, mais de celles qui sont intérieures au Christ lui-même, c'est-à-dire de l'élément essentiel naturel des substances du Christ. Nous voulons savoir si l'union l'a mutilé ou s'il demeure intact; dans l'hypothèse d'une mutilation, s'il est possible à une nature mutilée de subsister; et dans l'hypothèse qu'il soit demeuré intact, si en lui- je veux dire dans l'élément essentiel naturel, constitutif de la substance- on perçoit l'opération, ou bien si celle-ci est en dehors. Mais que l'opération selon la nature ne soit pas en dehors, cela apparaît clairement par le fait qu'il est possible à la nature d'être sans les oeuvres alors qu'il lui est impossible d'exister et d'être

D connue sans l'opération selon la nature. Car ce par quoi chaque être opère naturellement, voilà ce qui nous donne l'assurance qu'il ne change pas dans ce qu'il est.

D'ailleurs, ce n'est pas non plus la considération d'une oeuvre qui vous a fait enseigner cette opération unique, forgée par vous à l'instar de boucs-cerfs[105], mais la considération de l'élément essentiel naturel des substances unies; et de cela nous avons un garant qui ne craint pas
344A de démenti: les chapitres[106] enseignés par Cyrus, approuvés par vous avec bienveillance et grand plaisir. Dans ces textes, en enseignant une opération unique, il disait que c'est par la même opération que le Verbe opère les choses divines et les choses humaines; en quoi il entre en conflit non seulement avec la sainte Ecriture et les saint Pères mais avec la nature des créatures. Car aucun être, s'il demeure dans les limites de ce qui est naturel, ne peut naturellement faire les contraires. En effet, l'on ne peut dire du feu qu'il réchauffe et refroidit; ni de la glace qu'elle refroidit et réchauffe; ni de la terre qu'elle dessèche et humidifie; ni de l'eau qu'elle humidifie et dessèche[106a]. Si donc l'on n'observe cette possibilité en aucun être de l'univers, comment n'avez-vous pas craint de dire que le Verbe incarné et devenu substantiellement homme, par une opération unique, a accompli les miracles et les

actions douloureuses, distincts les uns des autres par l'élément essentiel naturel?

<u>Interprétation d'une citation de Cyrille</u>

B P. Pourquoi donc Cyrille, la lumière de l'Église, a-t-il enseigné le contraire de la pieuse conception qui ressort du présent examen, lui qui a dit: "C'est une unique opération harmonisée qu'il a manifestée par les deux[107]"? Il s'agit du Christ évidemment.

M. La citation qui est devant nous ne s'oppose pas le moins du monde aux deux opérations; au contraire, elle les confirme même. Car Cyrille ne parle pas d'une unique opération naturelle de la divinité du Christ et de son humanité, puisqu'il n'aurait pas dit ailleurs: "Une opération unique du fabricant et du fabriqué, aucun homme pondéré ne saurait la concéder[108]"; mais il voulait montrer qu'unique est l'opération de la divinité et sans la chair et avec la chair. Comme si, en voulant montrer que l'opération du feu est unique, avec et sans la matière, on disait que le feu brûle sans et avec matière. Ainsi, Cyrille non
C plus n'a pas dit unique l'opération des deux natures; mais il a dit unique l'opération divine qui est celle du Père, existant substantiellement en Dieu le Verbe incarné, selon laquelle il n'opérait pas les signes divins

uniquement par un ordre à efficacité universelle, de façon incorporelle, comme il le dit lui-même, puisque même après l'incarnation, il a la même opération que son propre Père, qui opère de façon incorporelle; mais il faisait aussi voir ces signes de façon corporelle, par le contact de sa propre chair. C'est cela, en effet, que veut dire, selon lui[109], l'expression 'par les deux'. Ainsi, les miracles suivants, qui se produisaient par une parole et un ordre à efficacité universelle: la résurrection de la jeune fille, la récupération de la vue par l'aveugle, la bénédiction des pains, la purification du lépreux, étaient harmonisés naturellement avec ce qui s'accomplissait d'une façon corporelle par le contact; il a agi ainsi afin de
D donner la preuve que même la chair est vivifiante, en tant qu'elle est à lui au sens propre et non à un autre, grâce à l'union qu'elle contracte avec lui sans mélange. En effet, c'est par les deux, je veux dire un ordre et un contact, que l'opération divine se faisait connaître dans les faits mêmes, sans faire aucun tort à l'opération naturelle de la chair, humaine comme la nôtre, et en proie à la souffrance; tout au contraire, en la conservant pour qu'elle manifeste ce qui lui est propre. Ces cas ressemblaient donc aussi à celui de l'âme, qui, comme par l'ins-
345 A trument de son propre corps et de l'opération naturelle à ce corps, rend perceptible ses caractéristiques propres et son opération naturelle. Car l'extension de la main,

345 A-B

le contact et la saisie qu'elle réalisait, le mélange de la boue et la fraction du pain faits grâce à elle, bref, tout ce qui s'accomplissait par la main ou par un autre membre ou une autre partie du corps, se rattachait à l'opération naturelle de l'humanité du Christ; il lui était donné d'opérer selon cette humanité, à lui qui est Dieu par nature, et qui opérait aussi les choses divines de façon naturelle; pour confirmer, par les deux opérations, qu'il est par nature l'un et ~~l'autre, se montrant~~ lui-même, en vérité, Dieu parfait et homme parfait, le péché seul excepté.

Cyrille n'a donc pas ignoré la propriété privilégiée de
B chaque nature, qui comprend les autres traits naturels, c'est-à-dire l'opération créatrice et l'opération vitale communiquée au corps du Christ par son âme; ces deux opérations, en les conservant intactes en lui-même, Dieu le Verbe incarné les a montrées bien distinctes et non confondues: l'opération créatrice, dans le fait de créer la substance, la quantité et la qualité; la réalité des êtres et leur intelligibilité proviennent de ces trois catégories, sont en elles et sont elles; car même si les philosophes grecs répartissent les êtres selon dix catégories, il n'en est pas moins vrai que la totalité des choses sont contenues et renfermées dans ces trois-là. Sur la substance, il a exercé son opération créatrice, en suppléant

345 B-D

à ce qui manquait aux yeux de l'aveugle; sur la qualité, en changeant l'eau en vin; sur la quantité, en multipliant les pains. Quant à l'opération vitale, il l'a montrée en respirant, parlant, voyant, entendant, touchant,
C humant les odeurs, mangeant et buvant, remuant les mains, marchant, et faisant les autres actes qui, en tous les individus compris sous la nature, montrent l'identité de l'opération selon la nature[110].

Interprétation d'une citation du Pseudo-Denys

P. Avec piété et sans faire violence au texte, tu as montré que la conception de Cyrille n'entre pas en conflit mais s'harmonise en tout point avec les deux opérations. Mais que dirons-nous de saint Denys, qui a affirmé au sujet du Christ dans sa lettre au moine Gaïus: "C'est une nouvelle opération, l'opération théandrique, qu'il a réalisée[111]".

M. La nouveauté, est-ce une quantité ou une qualité?

P. C'est une quantité.

D M. Donc, elle entraîne aussi avec elle une nature d'un caractère semblable; puisque la définition de toute nature est constituée par la détermination essentielle de son opération substantielle. Qui plus est, quand l'Apôtre dit: "Voici, tout est devenu nouveau", il ne dit

rien d'autre que: "Voici, tout est devenu un". A vous de décider si vous voulez rattacher cette unité soit à la nature soit à l'opération. Mais si la nouveauté est une qualité, ce n'est pas une opération unique qu'elle veut dire, mais le mode nouveau et mystérieux de la manifestation des opérations naturelles du Christ, adapté au mode mystérieux d'interpénétration l'une dans l'autre des natures du Christ, et son style de vie comme homme,
348 A qui était étrange et paradoxal, inconnu à la nature des êtres, ainsi que le mode de la mutuelle communication qui se fait en vertu de l'union indicible.

P. Le mot 'théandrique' ne veut-il pas dire une opération unique[112]?

M. Non; car, au contraire, en une circonlocution, par les natures dont il donne le nombre, ce mot fait connaître leurs opérations; puisque, les extrêmes une fois niés, il n'y a rien d'intermédiaire dans le Christ. S'il veut dire une opération unique, ce sera donc une autre opération que celle du Père que le Christ aura comme Dieu. Ce sera donc une autre opération que celle du Père qu'aura le Fils; puisque celle du Père n'est pas théandrique; sans compter le fait que l'opération théandrique caractérise et constitue une nature, car l'opération, quand elle est naturelle, est constitutive d'une nature et en est la

348 B-C

B caractéristique, enracinée en elle. De plus, ceux qui ont exposé leurs réflexions sur ces questions ont dit qu'autre est le genre de la quantité et autre celui de la qualité.

P. Ce n'est ni une quantité ni une qualité que la nouveauté, mais une substance.

M. Je m'étonne que tu aies osé parler ainsi. Qu'est-ce qui s'oppose à la substance?

P. Le non-être.

M. Et à la nouveauté?

P. L'ancienneté.

M. Ainsi, ce n'est donc pas une substance que la nouveauté, mais une qualité.

Et comment, si nous sollicitons le mot 'théandrique' dans le sens d'une opération unique, ne pas faire entrer ainsi ce docteur, interprète de Dieu, en opposition avec
C lui-même et le reste des Pères? Car tous, en termes précis et d'un commun accord, ont dit et enseigné que les êtres qui ont la même substance ont aussi la même opération et que les êtres qui ont la même opération ont la même substance; que les êtres qui diffèrent par la substance diffèrent aussi par l'opération; et que ceux qui diffèrent par l'opération diffèrent aussi par la substance[113].

Les mêmes principes valent en théologie et en économie -

P. Ce sont là des paroles que les Pères ont prononcées en rapport avec la théologie, non certes en rapport aussi avec l'économie[113b]. D'où il suit qu'une pensée qui aime la vérité ne se permet pas non plus de transférer à l'économie leurs propos sur la théologie et d'introduire un tel contresens.

M. Si ce n'est qu'en rapport avec la théologie que les Pères ont prononcé ces paroles, après l'incarnation donc, selon vous, le Fils n'est pas objet de la théologie[113c]
D avec le Père. S'il ne l'est pas, il ne fait pas nombre non plus avec le Père dans l'invocation du baptême; la foi et la prédication vont se trouver vaines.

De plus, si le Fils n'est pas, après l'incarnation, objet de la théologie avec le Père, il n'aura pas non plus la même substance que lui, car ce qui diffère par l'élément essentiel différera aussi absolument par la nature.

De plus, si le Fils n'est pas, après l'incarnation, objet de la théologie avec le Père, à qui attribuer ces mots-ci: "Mon Père travaille jusqu'à maintenant et moi aussi je travaille[114]"? et "Ce qu'il voit faire au Père, le Fils également le fait[115]"? et "Si vous ne me croyez
349 A pas, croyez à mes oeuvres[116]"? et "Les oeuvres que je fais témoignent de moi[117]"? et "Comme le Père ressuscite les

349 A-B

morts et les rend à la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut[118]"? Toutes ces paroles montrent qu'il a non seulement la même substance que le Père, après l'incarnation, mais encore la même opération.

De plus, si la providence qui s'exerce sur les êtres est une opération de Dieu, et si elle est le fait non seulement du Père et de l'Esprit, mais aussi du Fils, même après l'incarnation, il a donc la même opération que le Père, même après l'incarnation.

De plus, si les miracles sont une opération de Dieu et si, par les miracles, nous reconnaissons qu'il a la même substance que le Père, il a donc fait la preuve,
B parce qu'il a la même opération, qu'il a la même substance que le Père; et il est avec lui objet de la théologie, même après l'incarnation.

De plus, si l'opération créatrice revient à Dieu substantiellement et si ce qui revient substantiellement est aussi inséparable, en disant qu'il n'a pas, même après l'incarnation, la même opération que le Père, ils sont forcés de dire qu'il n'a pas non plus la même substance que le Père; car là où n'est pas l'opération selon la nature ne pourra jamais être non plus la nature; ou bien, en disant qu'il a la même nature que le Père, il leur faut dire qu'il a la même opération et en faire, avec le Père, l'objet

de la théologie, même après l'incarnation; là où est la nature, là sera aussi, sans aucun manque, l'opération qui en découle.

Le mouvement humain est à la fois
C opération et passion

P. Ce n'est pas pour éliminer l'opération humaine que nous parlons de l'opération unique, mais, parce que contre-distinguée de l'opération divine, elle est dite passion sous ce rapport.

M. Selon ce raisonnement, même ceux qui parlent d'une nature unique ne le font pas pour éliminer la nature humaine; mais parce que celle-ci, contre-distinguée de la nature divine, est dite passible sous ce rapport.

P. Quoi donc? N'est-ce pas parce qu'il s'oppose à l'opération divine que les Pères ont appelé passion le mouvement humain?

M. Loin de là! Car il n'y a rien, pour parler en général, dont on connaisse ou définisse la réalité à partir d'un rapprochement ou d'une comparaison; ou bien, dans ces conditions, il y aura réciprocité de causalité entre
D les êtres. Car si par le fait que le mouvement divin est une opération le mouvement humain est une passion, d'une manière absolue aussi, par le fait que la nature divine est bonne, la nature humaine sera mauvaise. De même aussi,

en renversant les termes et en maintenant l'opposition, par le fait que le mouvement humain est dit passion, le mouvement divin est dit opération; et par le fait que la nature humaine est mauvaise, la nature divine sera bonne. Mais c'en est assez! car voilà, en vérité, des propos d'une grande sottise.

P. Quoi donc? Les Pères n'ont pas donné le nom de passion au mouvement humain?

352 A M. Ils l'ont nommé de plusieurs façons, en considérant les conceptions qui lui sont évidemment sous-jacentes.

P. Que veux-tu dire?

M. S'ils l'ont appelé puissance, opération, différence, mouvement, propriété, qualité et passion, ce n'est pas en le contre-distinguant du mouvement divin; mais en tant que conservateur et inaltérable, ils l'ont appelé puissance; en tant que caractéristique et révélateur de la similitude parfaite qui existe entre tous les êtres de la même espèce, ils l'ont appelé opération; en tant que critère de discernement, ils l'ont appelé différence; en tant qu'indice, ils l'ont appelé mouvement; en tant que constitutif, ce qui lui revient à lui seul et non à autre chose, ils l'ont appelé propriété; en tant qu'il fait l'espèce, ils l'ont appelé qualité; en tant que mû, ils l'ont appelé passion, car tous les êtres qui procèdent de

352 A-C

Dieu et viennent après Dieu reçoivent leur mouvement, puisqu'ils ne sont pas mouvement en soi ou puissance en
B soi; ce n'est donc pas par une contre-distinction, comme il a été dit, mais en raison de l'élément essentiel qu'a mis en eux, en les créant, la Cause qui a constitué l'univers. De là vient aussi qu'ils ont appelé le mouvement humain opération, en l'associant, par le nom, à celui de Dieu. Car celui qui a dit: "Chaque forme, en effet, opère en communion avec l'autre[119]", qu'a-t-il donc fait d'autre? Ou celui qui a dit: "Car demeuré à jeun quarante jours, par la suite il eut faim; car il a donné à sa nature, quand il l'a voulu, d'avoir ses opérations propres[120]"? Ou ceux qui ont parlé de son opération diversifiée[121]? Ou ceux qui ont parlé d'une opération double[122]? Ou ceux qui ont employé les mots 'autre et autre'[123]?

C <u>Conclusion</u> P. En vérité, l'examen de la question des opérations a montré, lui aussi, l'absurdité qu'il y aurait à attribuer au Christ une opération unique, de quelque manière que ce soit. Mais je sollicite l'indulgence et pour moi et pour mes prédécesseurs. Car c'est par ignorance que nous avons été entraînés à ces conceptions et argumentations absurdes; et je demande qu'on trouve une manière de réduire à néant cette absurdité intruse, tout en sauvegardant la mémoire de mes prédécesseurs.

Dieu et viennent après Dieu reçoivent leur mouvement, puisqu'ils ne sont pas mouvement en soi ou puissance en
B soi; ce n'est donc pas par une contre-distinction, comme il a été dit, mais en raison de l'élément essentiel qu'a mis en eux, en les créant, la Cause qui a constitué l'univers. De là vient aussi qu'ils ont appelé le mouvement humain opération, en l'associant, par le nom, à celui de Dieu. Car celui qui a dit: "Chaque forme, en effet, opère en communion avec l'autre[119]", qu'a-t-il donc fait d'autre? Ou celui qui a dit: "Car demeuré à jeun quarante jours, par la suite il eut faim; car il a donné à sa nature, quand il l'a voulu, d'avoir ses opérations propres[120]"? Ou ceux qui ont parlé de son opération diversifiée[121]? Ou ceux qui ont parlé d'une opération double[122]? Ou ceux qui ont employé les mots 'autre et autre'[123]?

C <u>Conclusion</u> P. En vérité, l'examen de la question des opérations a montré, lui aussi, l'absurdité qu'il y aurait à attribuer au Christ une opération unique, de quelque manière que ce soit. Mais je sollicite l'indulgence et pour moi et pour mes prédécesseurs. Car c'est par ignorance que nous avons été entraînés à ces conceptions et argumentations absurdes; et je demande qu'on trouve une manière de réduire à néant cette absurdité intruse, tout en sauvegardant la mémoire de mes prédécesseurs.

352 C - 353 A

M. Il n'y a pas d'autre manière que de passer les personnes sous silence et d'anathématiser de tels enseignements.

P. Mais si cela se produit, se trouveront rejetés, avec eux, Sergius et le synode tenu sous ma présidence[124].

D M. L'étonnement me gagne: comment peux-tu appeler synode l'assemblée qui n'a pas été tenue selon les lois et les canons synodaux ou le droit ecclésiastique; en effet, il n'y a pas eu de lettre encyclique approuvée par les patriarches, et le lieu ou le jour de la rencontre n'ont pas été non plus déterminés. Il n'y avait personne pour introduire la cause ou pour l'attaquer. Ceux qui se sont rencontrés n'avaient pas de lettres de recommendation, ni les évêques, de leurs métropolites, ni les métropolites, de leurs patriarches. Il n'y a pas eu de lettres ou de représentants envoyés par les autres patriarches. Qui donc, s'il a reçu sa part de raison, supporterait qu'on appelle synode l'assemblée qui a rempli toute la terre de scandales et de dissensions?

P. S'il n'y a pas d'autre manière que celle-là, parce que

353 A je préfère à tout mon propre salut, je suis prêt à le faire en donnant pleine satisfaction. Je ne demande qu'une chose: qu'on veuille bien m'accorder, d'abord de me prosterner devant les lieux apostoliques ou plutôt devant les princes des apôtres eux-mêmes, ensuite de voir en personne

353 A-B

le très saint pape[125] et de lui remettre un récit écrit des événements malheureux qui se sont passés.

Maxime et Grégoire dirent: "Puisque ta proposition[126] est bonne et profitable pour l'Église, qu'il en soit ainsi".

Venu donc avec nous[127] dans cette ville renommée de Rome, Pyrrhus remplit sa promesse: il condamna les enseignements de l'Ecthèse impie, il s'unit, par la confession
B orthodoxe, à l'Église sainte, catholique et apostolique, par la grâce et le secours de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, à qui soit la gloire pour les siècles des siècles. Amen.

NOTES SUR LA DISPUTE

1 288 A 3 L'empereur Maurice, avant d'être vaincu et supplicié, en novembre 602, par l'usurpateur Phocas, avait nommé le patrice Héraclius exarque de l'importante province d'Afrique. Il lui adjoignit son frère, le patrice Grégoire comme hypostratège. Maintenus en fonction par Phocas, Héraclius et Grégoire restaient cependant attachés à la mémoire de Maurice. De 608 à 610, ils menèrent contre l'empereur meurtrier une révolte victorieuse. L'exarque resta à la tête de l'Afrique et son fils, du même nom, devint empereur et fondateur de dynastie. A Héraclius père succéda probablement Grégoire son frère; à celui-ci, le patrice Césaire, puis le fils de Grégoire, Nicétas, puis le fils de celui-ci, le patrice Grégoire que nous voyons présider à la discussion théologique de Maxime et de Pyrrhus. Cet exarque est donc un personnage très important, petit-cousin d'Héraclius.

L'Afrique jouissait alors d'une grande prospérité matérielle, d'une relative stabilité politique et religieuse. Sa fertilité et sa richesse excitaient l'envie des Arabes de l'est. En 619, après la défaite infligée par les Perses et la perte de la Croix de Jérusalem, Héraclius avait un moment songé à y transporter le siège de l'empire et en avait été dissuadé par le patriarche Sergius. On construisait des églises. Les Berbères, en bonne relation avec l'autorité impériale, se convertissaient au christianisme. Le peuple restait très attaché à l'orthodoxie et accueillait mal le monothélisme de l'*Ecthèse*

proclamée par Héraclius en 638.

A la suite de la Dispute (645) et de l'abjuration de Pyrrhus, qui eut un grand retentissement, des conciles se réunirent dans toutes les provinces byzantines d'Afrique pour condamner le monothélisme. On s'adressa à l'empereur Constant II pour lui demander la suppression de l'Ecthèse, au pape, pour qu'il fasse renoncer le patriarche Paul à l'hérésie. Une agitation populaire se développa contre le gouvernement impérial dont l'exarque Grégoire profita pour se soustraire à l'autorité de Constant et se faire proclamer lui-même empereur (646). Il était déjà en tant qu'exarque un véritable vice-empereur dont le pouvoir s'étendait aux finances, à la justice, aux travaux publics ainsi qu'à la défense du territoire. La constitution au 6[e] siècle des deux exarcats d'Italie et d'Afrique, rendue nécessaire pour une défense plus efficace, en mettant plusieurs provinces sous l'autorité d'un seul homme doté de très larges pouvoirs, éveillait les ambitions des exarques et facilitait les révoltes (Cf. L. Bréhier, Les Institutions de l'empire byzantin, p. 98-101). Les Arabes défirent les armées de Grégoire à Sufétula et il périt dans la bataille (647). L. Duchesne (L'Église au VI[e] siècle, p. 437) fait l'hypothèse que Pyrrhus espérait remonter sur le siège de Constantinople et vit dans Grégoire futur empereur orthodoxe un moyen de parvenir à ses fins, ce qui aurait motivé son abjuration entre les mains du pape. Mais L. Bréhier remarque: "cette conjecture intéressante ne s'appuie sur aucun

témoignage, et on ne voit pas que les ambitions de Grégoire se soient déjà manifestées à l'époque où Pyrrhus vint en Afrique" (Hist. de l'Église (Fliche-Martin), t.5, p. 163, n.3). Sur Grégoire et l'Afrique byzantine, voir L. Bréhier, ibid., p. 214, 221-225 et C. Diehl, L'Afrique byzantine.

Sur la dignité de patrice, L. Bréhier écrit: "Constantin abolit la distinction entre les carrières équestre et sénatoriale, en prenant les gouverneurs dans les deux ordres, étendit le clarissimat aux chefs de service, comme le maître des offices et créa une dignité nouvelle, celle de patrice, qui rappelait l'ancien ordre sénatorial, n'était attachée à aucune fonction déterminée et était conférée en principe pour des services exceptionnels, sans préjudice des autres titres que pouvait avoir déjà le nouveau patrice. Le patriciat donnait le droit de préséance sur tous les dignitaires, sauf les consulaires... Sous Justinien, la dignité de patrice devient la plus haute de la hiérarchie" (Les Institutions..., p. 89-90, 101).

2 288A 7 Seul parmi les personnes mentionnées le nom de l'hérétique Pyrrhus ne reçoit pas d'épithète. Après sa déposition, il avait continué à recevoir de plusieurs le titre de Très Saint. A Pierre l'Illustre qui l'a interrogé sur ce point, Maxime répond qu'il ne faut pas appeler ainsi un homme qui est sorti de l'Église et a été condamné par le Siège de Rome (Cf. PG 91, 144A-D). Les rédacteurs du compte-rendu de la Dispute partagent l'avis de Maxime.

3 288A 9 L'indiction est une période de 15 années pendant laquelle prévaut une assiette de l'impôt, et qui est utilisée pour la datation d'actes ou d'événements. Le mot indiction est utilisé de deux manières: pour la période de 15 ans et pour l'année de la période, accompagnée d'un numéral. Il y a une indiction 3 entre autres en 615, 630, 645, 660; l'année 645 est celle qui convient pour la Dispute. Voir l'ouvrage de V. Grumel, Traité d'Études byzantines-I. La chronologie, Paris 1958 (sur l'indiction, p. 192ss; table chronologique générale, p. 239ss.).

4 288B 1. V. Grumel écrit: "Nous doutons qu'il faille voir dans cette dénomination d'abbé autre chose qu'un titre de respect. Ses démarches pour rentrer au couvent abandonné montrent qu'il n'en était pas l'hégoumène. La Disputatio cum Pyrrho le présente comme moine. En 649, il signe l'adresse au concile avec la simple mention de moine. Le décret qui le fit transporter avec honneur à Rhégion le qualifie de moine (PG 90, 160). La suscription des ouvrages du Saint ne présente pas généralement la qualité d'abbé (à excepter la lettre ad Anastasium monachum, PG 90, 131, et les loci communes, 90, 722, ouvrage douteux). Il faut donc attribuer à une pieuse supposition d'hagiographe ce que nous raconte la Vita au sujet de son hégouménat à Chrysopolis (PG 90, 73)" (Notes d'histoire...", EO 26 (1927) p. 32).

5 288B 6. Maxime reconnaît, dans une lettre écrite aux catholiques de Sicile (*PG* 91, 129 A-131 C), l'estime dans laquelle Pyrrhus le tenait une dizaine d'années avant la *Dispute*. Il y fait allusion à une longue lettre (τόμον πολύστιχον) que lui a envoyée Pyrrhus, encore moine et higoumène, dans laquelle celui-ci le comblait de louanges. Maxime jouissait déjà d'une réputation de savant théologien. Pyrrhus lui écrit comme s'il n'avait pas encore d'opinion arrêtée sur le question des opérations du Christ; il est encore , dit-il, en état de recherche et ne profère pas d'affirmation. Maxime lui répond en lui prodiguant en retour des paroles de louanges selon la recommandation de l'Apôtre: "Prévenez-vous mutuellement d'honneurs", recommandation qui, dit Maxime, doit s'appliquer même envers ceux qui ne pensent pas comme soi. Ces louanges, explique plus tard Maxime, visaient à adoucir son correspondant et à le gagner à la doctrine des Pères (Cf. *Lettre à Pyrrhus*, *PG* 91, 589 C-597 A).

6 288 B 11. L'attitude de Maxime envers Sergius et Pyrrhus a bien changé depuis les années 633-634, alors qu'il poussait loin la louange de l'un et de l'autre, parce qu'ils avaient rejeté l'expression monénergiste du pacte d'union d'Alexandrie. Maxime appliquait alors à Pyrrhus la parole adressée au Christ: "Bienheureux le sein qui t'a porté!"; il appelait Sergius un nouveau médiateur et Moïse parmi nous (Cf. *Lettre à Pyrrhus*, *PG* 91, 589Css). Peu à peu, Maxime a perçu l'hétérodoxie de la doctrine de l'unique volonté, qui occupe l'avant-

plan depuis l'Ecthèse de 638. Il la combat d'abord sans s'attaquer aux personnes. Une lettre à Pierre l'Illustre de 643-644 (PG 91, 141A-146A), où il conseille à son correspondant de refuser à Pyrrhus déposé le titre de Très Saint, est, selon Sherwood, le premier texte connu de Maxime où il "passe d'une considération purement théologique de la question à l'arène concrète de la vie et des personnalités ecclésiastiques" (Date-List, p. 16).

7 288 D 4. Chez les Apologètes et les Alexandrins, chez Tertullien et Hippolyte, le mot 'οἰκονομία' signifie le plan salvifique de Dieu; mais, surtout chez Tertullien et Hippolyte, ce mot comprend les relations intratrinitaires, qui sont conçues heilsgeschichtlich, en relation avec le monde. C'est le concept technique de la période subordinatianiste prénicénienne. Avec Athanase, l'οἰκονομία devient l'oeuvre salvifique du Christ en tant qu'homme. Le mot est plus rare chez les Cappadociens et, à côté d'emplois profanes, est restreint à une signification sotériologique.

L'Écriture ne connaît pas la considération de la Trinité en soi; la pensée chrétienne d'avant Nicée connaît la considération de la Trinité en soi mais en dépendance de son action dans le monde; toutefois son intérêt se porte sur ce dernier aspect de l'"economie". C'est avec Athanase en lutte contre le subordinatianisme hétérodoxe d'Arius, non "économique" comme celui des théologiens précédents, que s'opère un déplacement d'intérêt vers la "théologie", distinguée de l'"économie"; le mot

"théologie" prend le sens de doctrine sur la nature de Dieu, comme contre-partie de l'"économie", qui se réfère désormais à l'oeuvre rédemptrice du Christ sur terre. (Cf. W. Markus, *Der Subordinatianismus als historisches Phänomen*, p. 58 à 68 et *passim*).

8 289 C 6. La perspective sotériologique est le moteur de l'activité polémique de Maxime pour la défense des deux volontés et opérations du Christ. "Si le Christ n'a pas de volonté humaine, dit-il, en 325A, je ne suis pas libéré de mes péchés et je ne suis pas sauvé".

8a 289 C 8. Maxime n'hésite pas à employer le nombre deux à propos des volontés et des opérations autant qu'à propos des natures du Christ. C'est dans ses traités anti-sévériens qu'il développe ses vues sur le nombre. Le nombre ne sert qu'à "sauver" la différence: il ne divise pas. Sans lui, la différence serait irréelle (ψιλή), purement verbale. Si l'on ne disait pas explicitement 'deux' à propos des natures du Christ, tout en maintenant leur différence, celle-ci n'existerait plus qu'au niveau des mots et serait privée de son lien de signification avec la réalité. Maxime rapporte l'idée fausse de certains (ce sont les sévériens): il est de la nature même du nombre d'être diviseur ou divisé, ou d'introduire la division ("φασὶ τὸν ἀριθμὸν διαιρετικὸν εἶναι ἢ διαιρετόν, ἢ διαιρέσεως εἰσαγωγικόν"). C'est là le motif qui les empêche d'adopter le nombre pour compter les natures du Christ.

Ils se croient plus sages que les Pères qui n'ont pas soupçonné de division dans la notion de nombre. Selon saint Grégoire, tout nombre manifeste la quantité des sujets (τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ δηλωτικός), non la division des choses (οὐ τῆς διαιρέσεως τῶν πραγμάτων). Tout d'abord, le nombre ne peut lui-même diviser: il n'est pas une substance subsistante (οὐσία ἐφεστῶς), qui seule peut faire (δρᾶν) quelque chose. Il ne peut non plus être divisé, car être divisé, c'est subir, ce qui est le propre de l'accident; or le nombre n'est pas un accident. Les choses, quant à leur nature, leur organisation interne (θέσις) et leurs relations mutuelles, (πρὸς ἄλληλα σχέσις), demeurent inchangées après qu'elles ont été numérées. La numération ne leur fait pas subir d'innovation.

Deux exemples illustrent ces explications. Si nous disons dix hommes (ou dix autres réalités) existant par soi, nous signifions une quantité divisée (ποσὸν διῃρημένον); mais ce n'est pas en nous servant du nombre que nous les connaissons comme délimités entre eux par leurs hypostases; autrement dit, notre perception de la multiplicité hypostatique se fait sans qu'y entre la notion de nombre. Mais en nombrant les hommes, sur la base de leur quantité, nous signifions, nous faisons voir ce que nous nous avons perçu par ailleurs, le fait de leur délimitation (ἀλλήλων διωρίσθαι). Il y a donc d'abord un discernement d'altérité, de multitude (πλῆθος), basé sur la quantité, puis une manifestation de ce discernement par le

nombre. Maxime donne un autre exemple: une pierre à cinq ou dix couleurs dont la quantité est continue (συνεχοῦς ὑπάρχει ποσοῦ). Nous ne la divisons pas en cinq ou dix pierres et nous ne coupons pas les couleurs; par la numération du continu des couleurs nous les signifions comme étant dans la pierre, leur sujet, sans les confondre, sans diviser ou couper la pierre. Nous n'avons pas besoin du nombre pour percevoir l'altérité et la multitude des couleurs; nous nous en servons pour connaître la quantité des couleurs qu'il y a dans la chose. Le caractère de non-division (τὸ μοναδικόν) du sujet des couleurs se transfère aux couleurs qui n'en demeurent pas moins sans confusion, différant entre elles en qualité (ποιόν). Le même nombre dix, employé dans les deux cas, fait abstraction de la σχέσις des parties quantifiées, c'est-à-dire de leur disposition l'une par rapport à l'autre. (Cf. Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 473A-476D).

Maxime touche à un autre point caractéristique de l'enseignement des sévériens: ils veulent, après l'union, conserver la différence seulement quant à la qualité, séparée des choses (πράγματα); ils ne veulent pas nombrer les natures, mais sont prêts à nombrer les qualités. Selon Maxime, les sévériens enseignent que la qualité peut exister sans une substance qui en soit le sujet et qu'on peut connaître une différence séparée de la quantité. Dans leur fausse sagesse, ils ignorent que toute qualité est liée à une substance-sujet, dans laquelle on la voit par l'intelligence et à laquelle on

l'attribue. Puisque toute différence fait voir la dissimilitude et l'altérité des choses entre elles, selon la "raison de l'être-tel" (κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον), il est de la nature de la différence de s'adjoindre à elle-même la quantité des choses qui diffèrent, que ce soient des substances, des qualités ou des propriétés. Maxime emploie le mot 'πρᾶγμα' pour ces trois dernières réalités et ne restreint pas sa signification à la substance subsistante, à l'entité concrète. Partout où l'on voit une différence entre des choses, toujours on la perçoit dans la quantité, que cette différence soit connue par la sensation ou l'intellection.

Chaque substance, qualité ou propriété a sa "raison d'être-tel", sa détermination qui la fait être ce qu'elle est et l'empêche d'être absolument identique à une autre substance, quantité ou propriété. C'est la "raison d'être-tel", qui fait la différence entre les choses; "raison d'être-tel" et "différence" sont entre elles comme cause et causé. La non-identité, c'est la multitude, et c'est elle que nous signifions en disant "autre et autre", même si à un autre point de vue, nous pouvons rattacher cette multitude (ou ce deux) à quelque chose d'un ou la dire une: les qualités multiples d'un feu, les natures d'un Christ, les composants d'un homme. Pour Maxime, c'est un fait bien établi que la différence, liée à l'altérité ou multitude, résulte du mode d'être déterminé et s'accompagne nécessairement de la quantité d'un sujet (Cf. ibid., 485A-488A).

Pour considérer ce lien comme absolu, c'est-à-dire pour affirmer le caractère quantitatif de toute "essence", Maxime a opéré un transfert analogique ou métaphorique de la notion de quantité. Dans les deux exemples cités (dix hommes, une pierre à dix couleurs), il s'agissait de la quantité au sens propre, telle que la définit Aristote: ce qui est divisible en parties internes dont chacune est désignable ("ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι": Mét. Δ, 1020a 7-8). Selon le Philosophe, les espèces de la quantité sont (1) la multitude (πλῆθος) ou le nombre, dont les parties sont discontinues, mesurées par l'unité indivisible et (2) la grandeur (μέγεθος) mesurable, divisible à l'infini, dont les parties sont continues. La quantité ne se trouve comme accident que dans les substances corporelles, divisibles parce qu'étendues. Comme toutes les substances qui tombent sous nos sens sont corporelles et matérielles, nous sommes naturellement portés à associer la "consistance", la "réalité" des choses qui nous entourent à leur quantité. C'est par leur "masse", leur "quantité de matière" que, pour nous, elles se diversifient d'abord entre elles. Si l'on admet l'existence de réalités substantielles incorporelles, on élabore tout naturellement une notion analogique ou métaphorique de quantité, que doivent posséder ces réalités imperceptibles aux sens pour exister et se distinguer entre elles. Saint Thomas d'Aquin, à propos de la notion d'égalité dans la Trinité, pose, à côté de la quantitas molis ou dimensiva, qui ne se trouve que dans les choses corporelles, une

quantitas virtutis, liée à la perfection plus moins grande d'une nature ou forme, à ses effets plus ou moins grands, à sa durée plus ou moins longue; il appelle *magnitudo spiritualis* la perfection radicale d'un tel être spirituel (Cf. *Somme théol*. I, qu. 42 a. 1 ad 1). Ce transfert de la notion de quantité, que Thomas opère d'une manière consciente et réflexe, semble être le même que Maxime opère tout naturellement et sans s'en expliquer.

Les πράγματα ont leur σχέσις propre, terme qu'on pourrait rendre par "structure interne". Dans le cas des dix hommes et de la pierre colorée, cette σχέσις est la disposition des parties quantifiées, c'est-à-dire le caractère de continuité (unité) ou de division. Le fait d'avoir une quantité est logiquement indépendant de la "structure interne " de l'être quantifié. Le nombre est indicateur (δηλωτικόν) de la quantité mais ne dit rien par lui-même soit de la continuité soit de la division. Il se relie à la quantité elle-même, non au mode selon lequel se présente dans la réalité cette quantité. Maxime dit aussi que le nombre est indicateur de la quantité absolue, non de la quantité déterminée (μονῆς τῆς ἁπλῶς, ἀλλ' οὐ τῆς πῶς ποσότητος : *Lettre à Pierre l'Illustre*, *PG* 91, 3366).

Les deux exemples concrets apportés par Maxime nous permettent de voir facilement la distinction entre la quantité et la disposition des parties quantifiées. Mais dans le cas de substances spirituelles, auxquelles il accorde universellement

une quantité, en quel sens analogique peut-on parler de σχέσις en rapport avec une quantité spirituelle? Il ne s'en explique pas. Il n'explique pas non plus ce qu'est une qualité ou une propriété quantifiée (car elles aussi, en tant qu'elles ont une "raison d'être-tel" et une différence, ont une quantité (485B-C). On pourrait peut-être parler comme Aristote d'une quantité "par accident", indirecte pour ainsi dire, en vertu de la quantification de leur sujet (Cf. Mét. Δ , 1020 a 15-32).

Il faut noter que Maxime ne précise pas le statut ontologique du nombre. Pour lui, le nombre n'est pas un accident des choses, une espèce de leur quantité. Aristote identifie le nombre avec les choses mêmes en tant que nombrées (Cf. ibid., 1020 a 13), Sans doute le nombre comme tel forme une unité indivisée quoique divisible; parce que, par exemple, le "six" n'est pas la juxtaposition de six choses quelconques: "ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ" (Ibid., 1020 b 8). Une unité, homogène avec chaque élément du "six", doit servir de forme unificatrice. Mais les parties, unifiées par l'esprit, sur la base réelle de leur homogénéité, n'en sont pas moins discontinues et séparées, quand elles sont considérées en elles-mêmes et non formellement comme éléments du nombre. Mais Maxime envisage ce que les scolastiques appellent le nombre "nombrant" (numerus numerans), abstrait ou absolu, qui n'existe que dans l'esprit et que celui-ci applique à la quantité des choses pour la connaître comme quantité et la manifester (Cf. S. Thomas, S. théol. I, qu. 30, a.1 ad 4). S'il avait fait autrement, il aurait affaibli son

argumentation et n'aurait pas pu associer avec autant d'assurance l'emploi du nombre et l'exclusion de division dans le Christ.

On peut ramener à deux les argumentations employées par Maxime pour s'opposer à l'opinion sévérienne que l'emploi du nombre pour compter les natures du Christ rejette <u>ipso facto</u> dans le camp nestorien. (1) Une analyse de la notion de nombre: il n'est ni substance ni accident et ne peut donc ni diviser ni être divisé. (2) Un examen de la relation du nombre avec les notions de "raison d'être-tel" (λόγος τοῦ πῶς εἶναι), de différence, de sujet de différence, de quantité, de disposition des parties quantitatives (σχέσις): le nombre ne fait que signifier la quantité absolue, sans la disposition des parties quantifiées; par là, il montre aussi que la différence, toujours envisagée dans un sujet quantifié, est réelle et non verbale.

Et si le nombre joue le rôle de manifestateur pour les natures, il le joue également pour les opérations et les volontés. Mais Maxime n'insiste généralement pas sur la nature du nombre dans ses traités dithélites comme il le fait dans ses traités anti-sévériens, parce que ce n'était pas sur ce front que se livrait l'attaque des adversaires, qui étaient dualistes sur la question des natures.

9 289 C 12. Les monothélites, selon Maxime, ne sont pas mûs par la raison, c'est-à-dire par la raison droite, telle qu'elle se trouve dans la nature commune de l'homme, mais par des

motifs pseudo-rationnels personnels, qui tiennent à la possibilité d'erreur de la raison de chaque personne, qui possède l' ἐξουσία , la maîtrise de l'exercice individuel de sa raison. Ils ne sont pas mûs par la raison en ce sens qu'ils se servent de la raison contre elle-même. Le même mot 'λόγος ' établit une sorte de parenté entre la seconde Personne de la Trinité, la raison, faculté spécifique de l'homme, le fond intelligible des êtres par lequel ils sont pensés par Dieu et contenus dans le Verbe éternel, enfin les sons de voix significatifs, signes de l'activité de la raison. On retrouve dans la Dispute ces divers emplois du mot ' λόγος '. Il signifie le Verbe (300C6), la raison (289C12), l'essence des êtres (292D5-6, 293A7, 320B11, 320C4ss) ou les éléments de cette essence (297C4-5), le discours extérieur manifestation du discours de la raison (316B5, 332B5-6,337C12). La théologie cataphatique permet à Maxime, en voyant les λόγοι des êtres dans le Λόγος , de dire: "πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς λόγος ἐστὶ καὶ εἷς οἱ πολλοί" (Amb., 1081B; cf. la note sur 293A7).

10 289 D 3. Le mélange dont il s'agit est celui que Maxime attribue à l'Ecthèse: l'union de la divinité du Christ avec son humanité ne conserve pas l'intégrité de cette dernière puisqu'elle la prive d'un de ses éléments constitutifs, la volonté. La μίξις, ou σύγχυσις, s'oppose à la fois à la juxtaposition (παράθεσις) ou union relationnelle de Nestorius et à l'union véritable selon l'hypostase, qui conserve sans changement les natures unies.

11 289 D 8. Maxime dépend du Pseudo-Denys, de Grégoire de Nysse et, par eux, de la tradition platonicienne, dans l'emploi des mots en 'ὑπερ- '. Platon avait dit que l'Idée du Bien est au delà de l'essence ("ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ", Rép. 6, 509b); l'adjectif 'ὑπερούσιος' est fréquent chez Proclus dont Denys a subi l'influence (cf. H. de Lubac, Surnaturel, Etudes historiques, p. 329ss.).

12 292 B 2. I Pierre 2, 22.

13 292 C 14. L'adverbe 'καταχρηστικῶς' n'est pas pris d'une manière péjorative, comme le laisserait entendre la traduction "par abus de langage". Maxime n'oserait pas blâmer l'usage des Pères. C. Moeller traduit: "au sens large" ("Le chalcédonisme", Chalkedon I , p. 681). Le mot s'oppose ici à 'κυρίως', "au sens propre". Le même adverbe, dans le canon 6 du cinquième concile qui rapporte l'opinion de Nestorius sur l'usage du mot 'θεοτόκος' a un sens nettement péjoratif: il signifie "par pure relation" (κατὰ ἀναφοράν) et s'oppose à 'ἀληθῶς' (Cf. Dz. 427). On a beaucoup employé cet adverbe au 6[e] siècle dans les tentatives d'expliquer les expressions de Cyrille dans une optique chalcédonienne (Cf. Doctrina Patrum, p. 141 ss.) On s'appuyait sur Cyrille lui-même, qui, dans son explication de l'Écriture, affirmait que les mots ne nuisent pas quand les signifiés sont distingués ("οὐδὲν αἱ λέξεις ἀδικοῦσιν ὅταν ἑτέρως ἔχει τὰ πράγματα"), et sur d'autres Pères selon lesquels le sens des mots importe plus que ceux-ci (Cf. Doctrina P. ch.22, p. 138-141).

14 292 D 6. La tradition manuscrite hésite sur le suffixe de ce mot. Combefis a adopté le suffixe '-κοῦ ' qui est suggéré par le mot suivant; mais le sens demande '-κόν '. La nature a un <u>logos</u>, qui est son contenu intelligible; ce <u>logos</u> n'est pas une caractéristique de la nature mais son expression. Dans l'optique de Pyrrhus, le fait que Maxime rattache à la nature le vouloir de ceci ou de cela équivaut à dire que ce vouloir entre comme élément dans la définition de la nature, qu'il est une caractéristique du <u>logos</u> de la nature.

15 293 A 7. Maxime effleure ici un point central de sa synthèse théologique. La multitude des créatures est appelée à l'existence selon des <u>logoi</u> pré-existant dans le <u>Logos</u>, qui, par là, fait la synthèse de toute la création. Le <u>logos</u> de chaque homme présent dans le Verbe est à la fois l'élément essentiel immuable de sa nature, distinct du mode d'existence concret variable selon lequel la nature est posée dans l'être (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), le paradigme participé de son activité libre vertueuse et de son état final de divinisation, ce qui pose le problème de la prédestination dans lequel Maxime ne s'engage pas. Dans les <u>logoi</u> des êtres, le <u>Logos</u> s'"épaissit"; c'est une des formes selon lesquelles il réalise le mystère de son incarnation, à côté de l'incarnation dans la chair, dans les lettres et sons de l'Écriture et dans les vertus des hommes. La contemplation naturelle (θεωρία φυσική) à laquelle Maxime fait allusion ici, s'efforce de saisir le

Logos dans les multiples logoi; elle requiert un don divin; elle est inséparable de l'interprétation de l'Écriture et de la pratique de la vertu. Sur ce thème et ses nombreuses harmoniques, cf. H.U. von Balthasar, Kosmische Liturgie[2], p. 110-117, 288-312; I.-H. Dalmais, "La théorie des "logoi" des créatures chez s. Maxime le Confesseur", RSPT 36 (1952), p. 244-249; L. Thunberg, Microcosm and Mediator, p. 76-84, 371-374; P. Sherwood, The Earlier Ambigua, p. 166ss.; "Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ", Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958, Munich 1958.

16 293 A 10. Un texte de Porphyre éclaire le sens de cette "différence commune". "La différence a une signification commune, une signification propre, et une signification très propre. Au sens commun, une chose est dite différer d'une autre, quand elle en est distincte par une altérité quelconque, soit par rapport à elle-même, soit par rapport à une autre chose: Socrate diffère de Platon parce qu'il est autre; de lui-même en ce qu'il est enfant, puis homme fait, en ce qu'il est en action ou en repos, et dans tous les cas où il est autre dans sa façon d'être. Au sens propre, une chose est dite différer d'une autre quand l'une diffère de l'autre par un accident inséparable d'elle... Au sens très propre, enfin, on dit qu'une chose diffère d'une autre quand elle en est distincte par une différence spécifique..." (Porphyre, Isagoge, trad. Tricot, p. 26-27). Maxime connaît cette doctrine logique (cf. Lettre à Côme, PG 91, 564 B-C). La détermination du vouloir, par

laquelle chacun diffère de lui-même et des autres, n'est ni une différence spécifique ni un accident inséparable; elle se rapproche de la taille, du mouvement et du repos, causes de différences au sens commun.

17 293 B 3. Il faut remarquer que le sens d'"ἀπογίνεσθαι" n'est pas le même dans le cas de Dieu et dans le cas des hommes. Dans le cas des hommes, l'apparition (ou la disparition) des θελητά n'est pas liée à l'être naturel de ces objets; il s'agit de leur apparition (ou disparition) formellement comme "voulus", dans l'ordre intentionnel. Comme la volonté de Dieu est créatrice, la disparition de ses θελητά est une disparition aussi quant à leur être naturel.

18 293 B 9. 'Νοῦς' et 'νοερός' offrent la même difficulté de traduction. "Una solenne tradizione ha consecrato il tema "intelligenza" a partire dalla scolastica de sec. XIII, sino a Bouillet e Bréhier, ma è interrotta da quel sottile interprete ch'è il P. René Arnou con la introduzione di "esprit". Inge... carica quasi di senso paolino e carismatico la idea del νοῦς, traducendolo "spirit", nella sua generosa cristianizzazione del plotinismo. In Germania, ad Heinemann come al nostro Harder, piace "Geist", che dopo l'uso grandioso fattone di Hegel rischia di modernizzare troppo Plotino (V. Cilento, "Les sources de Plotin", dans <u>Entretiens sur l'Antiquité classique</u>, tome V, Vandoeuvres-Genève 1960, p. 421, A. H. Armstrong fait des remarques semblables (<u>op. cit.</u>, p. 424-425).

19 296 A 1. Cf. PG 76, 408A.

20 296 A 5. Les mss ne mettent pas 'δέ' après 'μετά', comme s'il s'agissait d'une proposition principale qui suit une proposition subordonnée. En réalité, il y a deux subordonnées causales qui précèdent la principale commençant avec 'δυνατόν'; le 'δέ' qui suit 'δυνατόν' semble superflu.

21 296 B 4. Grégoire de Nazianze est appelé aussi en 312 B 14 "ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος" et en 316 C 5 "ὁ θεόλογος".
T. Spidlík écrit: " Être théologien, c'est être "le héraut de Dieu" (G. de Naz., Ep. 185, PG 37, 304C), c'est, au sens spécifiquement chrétien, proclamer la divinité du Christ (Dans une homélie de S. Cyrille d'Alexandrie, Hom. XIII, PG 77, 1079 AB, les enfants du Dimanche des Rameaux sont appelés οἱ θεόλογοι παῖδες, ce qui, dans le contexte ne peut être compris que comme les enfants qui proclament la divinité du Messie). Dans la tradition orientale, Jean l'Évangéliste est appelé Theologos, parce qu'au commencement de son évangile il rend témoignage à la divinité du Logos (Cf. Mgr Battifol, Theologia, Théologie, in Ephemer. Theol. Lov. V (1928), p. 275). Grégoire se sent porté à rendre le même témoignage, il désire devenir le "héraut fidèle de la divinité" (Ep. 185, PG 37, 304C) et réclame pour lui aussi le titre de Theologos (Or.20, 12, PG 35, 1080A; ibid., 5, col. 1069C): de nos jours encore, quand on invoque la tradition et qu'il est question du Theologos, on sait qu'il s'agit de Grégoire de Nazianze (Cf. J.-M.

Szymusiak, Éléments de théologie de l'homme selon Grégoire de Nazianze, Rome 1963, p. 9 ss.). Sans doute V. Lossky (Essai sur la théologie mystique de l'É. d'Orient, Paris 1944, p. 6) croit pouvoir avancer que ce titre a été attribué à Grégoire à cause de sa doctrine spirituelle (Cf. Szymusiak, Eléments, p. 10, n. 12). Ne vaut-il pas mieux "voir dans ce titre du Theologos la consécration de son enseignement en faveur de la divinité du Christ et de l'Esprit Saint, non pas seulement en faveur du logos, mais bien au profit de la Trinité tout entière"? (Ibid., p. 22) (T. Spidlík, Grégoire de Nazianze. Intr. à l'étude de sa doctrine spirituelle, p. 136-137). Pour l'Église orthodoxe, Siméon est le"Nouveau théologien".

22 296 B 5. Cf. Orat. 42, 16, PG 36, 476C ; cf. Doctrina Patrum, p.37, XII.

23 296 B 8. Les mots 'καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ' apparaissent dans les manuscrits de la famille β , généralement moins sûre. Leur insertion rend la phrase embarrassée. C'est peut-être une scholie marginale destinée à expliquer le mot 'ἑτέρῳ': il s'agit d'une réalité (comme l'une des propriétés énumérées ensuite) considérée dans autre chose, c'est-à-dire dans la nature; elle n'est pas considérée selon son logos propre; c'est-à-dire que sa définition comporte la mention de la nature dont elle est la propriété.

24 296 D 2. Une erreur d'impression a fait sauter ici plusieurs mots dans l'édition de Migne.

25 296 D 7. S. Léon, Tome à Flavien, PL 54, 772A.

26 296 D 12. Combefis écrit: "τὰ ... προσόντα ... θατέρων πεποιημένων", ce qui ne permet pas d'attribuer de fonction grammaticale à 'τὰ ... προσόντα "; il s'agit d'un génitif absolu, 'πεποιημένων ' étant l'attribut de 'τῶν ... προσόντων'; 'θατέρων ' est un génitif de possession.

27 297 A 7. Le sens fait retenir la variante 'αὐτῇ ' attestée seulement par R et ses copies, tous les autres témoins ayant 'αὐτῷ '.

28 297 B 6 Le mot 'ἀνθεκτικήν ', qui réapparaît aux lignes 10-11, est ici omis par tous les mss sans doute par suite d'une faute très ancienne.

29 297 D 11. L'omission de 'καὶ ἐδίψησεν ' dans tous les mss semble due à une faute ancienne.

30 300 A 1. Le sens a fait retenir 'κατ' αὐτό ' attesté seulement par P^{pc} et les manuscrits qui en dérivent, contre 'κατ' αὐτόν '.

31 300 A 4. Zénon définissait la passion comme un mouvement de l'âme contre nature, une impulsion excessive (SVF (v. Arnim) I, 205); pour Chrysippe, elle est un jugement faux de la raison (op. cit., III, 461); Posidonius s'est objecté au monisme de Chrysippe et a soutenu qu'il y a aussi dans l'âme une partie autre que la raison et intrinsèquement irrationnelle;

il en revient aux vues trichotomistes de Platon et d'Aristote, qui juxtaposent l'irascible et le concuspiscible au niveau rationnel (Cf. C.J. de Vogel, *Greek Philosophy* III, p. 259-260). Tout en reconnaissant l'unité de l'âme humaine, Maxime en admet la division tripartite comme Platon, Aristote, le moyen stoïcisme (Posidonius) et les écrivains chrétiens Origène, Némésius, Évagre, Grégoire de Nysse (Cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 184-206). Il connaît l'interprétation des "tuniques de peau" donnée par Grégoire de Nysse: une sorte de sur-nature corporelle, comportant les passions et la sexualité, surajoutée à la vraie nature de l'homme objet d'une première création à l'image de Dieu. Les passions n'ont pas été créées, dit Maxime, avec le reste de l'homme, mais introduites après la chute; malgré cela, elle peuvent être bonnes si elles sont utilisées dans l'obéissance au Christ (Cf. *Thal.* 1, *PG* 90, 269A-C). Maxime distingue dans la passion la "suite du péché" et la "nature" même si la conciliation (Cf. *Amb.*, *PG* 91, 1043A; *Thal.* *PG* 90, 541A-B) de ces deux aspects lui fait difficulté (Cf. P. Sherwood, "Maximus and Origenism", p. 10-16). Purifiées par la vraie circoncision (Cf. *Thal.* 48, *PG* 90, 441C), les passions deviennent bonnes et utiles à l'âme: la convoitise devient élan vers Dieu, la crainte empêche le mal (*Thal.* 1, *PG* 90, 269B); le θυμός donne un tonus (τόνος) à tout l'esprit (Cf. *Comm. sur le Pater*, *PG* 90, 896C). Mais même si la passion n'est pas mauvaise en soi (ἁπλῶς κακόν), elle le demeure d'une certaine manière (πρός τι κακόν) à cause de la

relation étroite du domaine passionnel avec l'égoïsme, la philautie. Maxime soutient le paradoxe que la sexualité est à la fois bienfait de Dieu, réalisation d'une possibilité de la nature et punition infligée au péché (Cf. H.U. von Balthasar, Kosmische L.[2], p. 192-193).

Un texte de Stobée range la δειλία parmi les maux avec l'imprudence, l'intempérance et l'injustice, opposées au courage et aux autres vertus cardinales (SVF (v. Arnim)I ,190). Pyrrhus adopte le point de vue stoïcien en en faisant une passion répréhensible. Pour Maxime, au contraire, elle est l'une des manifestations de l'instinct de conservation de la nature. Le mot 'ἀφορμή', lié à celui de 'δειλία', signifie pour lui un mouvement naturel de répulsion face à ce qui peut détruire un être. Chez les stoïciens, 'ἀφορμή' est synonyme d' 'ὁρμή', non son contraire. Ainsi Cléanthe écrit que tous les hommes ont par nature des ἀφορμαί pour la vertu (SVF I,566) et Panétius parle de vivre selon les ἀφορμαί que nous donne la nature (apud Clément d'Alexandrie, Strom. II, 21). Ce que Maxime appelle puissance de conservation ("ἡ τοῦ ὄντος ἀνθεκτική δύναμις") correspond à ce que les stoïciens appelaient l'οἰκείωσις. Hiéroclès écrivait que tout vivant s'attache à la permanence de son être: "οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυτοῦ συστάσει" (cité par C.J. de Vogel, op. cit., p. 86). Maxime connaît aussi le mot 'οἰκείωσις' au sens d'inclination naturelle; il l'emploie pour désigner l'adhésion spontanée et libre de la volonté naturelle du Christ au bien, qui exclut l'indétermination gnomique (Cf. Disp., 309A).

La différence entre les deux sortes de δειλία dérive d'une mise en relation de cette passion avec une mesure double: la nature et la raison; celle qui est blâmable est παρὰ φύσιν et παράλογος . La raison est la mesure prochaine et la nature, la mesure éloignée. Reprise de la double mesure du bien indiquée par les stoïciens: la nature: "ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν", et la raison: "τὸ κατὰ λόγον ζῆν ... κατὰ φύσιν", la raison étant l'artisan dont se sert l'impulsion de la nature (Cf. Diogène Laërce, SVF III, 178). L'opposition éventuelle à la nature de la δειλία, pourtant elle-même naturelle, vient, dit Maxime, d'une trahison de la raison. C'est là l'idée socratique que le mal a sa cause dans la connaissance, dans une ignorance qui l'affecte, idée qui se présente comme une aporie dans le cas de l'incontinent (étudié par Aristote), chez lequel coexistent le désordre passionnel et de la lucidité de la connaissance. Les trois maux fondamentaux sont: l'ignorance, qui engendre la "philautie", laquelle produit la tyrannie (Lettre à Jean sur la charité, PG 91, 397A; cf. Thunberg, op. cit., p. 170-171). Cependant, tout en reconnaissant l'existence d'une δειλία rationnelle et vertueuse (297C-D), Maxime a de la peine à se détacher du sens péjoratif de cette notion. En 309C, il définit le courageux comme celui qui n'est ni δειλός ni θρασύς .

Dans la Dispute, Maxime exclut du Christ le caractère irrationnel de la crainte dû à une trahison de la connaissance, sans expliquer en quoi consiste cette "trahison". Il s'agit certainement de la crainte qui est irrationnelle en ce sens

que sous son influence, on consent librement à une violation de l'ordre moral; il s'agit aussi, dans le Christ, d'une crainte irrationnelle qui ne serait qu'objectivement telle, la trahison du jugement consistant en son incapacité à y introduire la juste mesure. Même si l'homme qui l'éprouve n'en est pas moralement responsable, une telle crainte reste un mal objectif; elle est un "péché" physique, un désordre découlant de la faute originelle. En considérant la passion comme un "péché", il y a deux degrés à distinguer: sa simple présence en l'homme, comme conséquence de la faute d'Adam, c'est-à-dire comme partie des "vêtements de peau" surajoutés à la nature spirituelle, et l'aspect désordonné irrépressible que la passion prend souvent. En se faisant "péché" pour nous, le Christ a assumé aussi les "vêtements de peau"; mais, pour parler comme Aristote, la passion se maintient toujours dans le juste milieu rationnel; cela est possible parce que, chez lui, le surgissement même de la passion est volontaire, tout en restant naturel. Le mode selon lequel le Christ assume son humanité lui permet de réaliser en elle la condamnation de la condamnation, la malédiction de la malédiction (Cf. Thal. 43, PG 90, 408D; 62, 652B); le mode volontaire de l'assomption lui permet de vaincre la loi ordinaire de la nature. Sur la trichotomie de l'âme et les passions chez Maxime et ses prédécesseurs, cf. L. Thunberg, Microcosm and Mediator, p. 179-220; sur la faute d'Adam et ses conséquences, ibid., p. 152-171. Cf. aussi H.U. von Balthasar, "Dialectique des passions" et "Synthèse sexuelle", Kosmische Liturgie[2], p. 191-203.

32 300 B 14. Léonce de Byzance relève cinq manières parmi d'autres d'indiquer le nombre : par un nombre déterminé, v.g. deux, trois, quatre; par l'indéterminé: beaucoup, peu, plus, moins; par l'"analogie": moins grand, plus grand, égal, πρός τι ; par l'expression composée, v.g. ceci et cela; par l'ordre, v.g. avant ceci, ensuite (Cf. Chapitres contre Sévère, dans Doctrina Patrum, ch. 24, II, p. 162, 3-23).

33 300 C 9. La formule 'μία τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσις σεσαρκωμένη' s'oppose à première vue aux expressions chalcédoniennes. Mais Maxime la considère avec révérence parce qu'elle a été consacrée par saint Cyrille (Cf. De recta fide ad Reg., PG 76, 1212A). En réalité, celui-ci, la croyant de saint Athanase, l'avait tirée de la Lettre à Jovinien d'Apollinaire (Lietzmann p. 251). Maxime dit qu'elle n'a pas été formulée par un concile. Elle apparaît, il est vrai, dans les décrets du 5e concile de 553 (canon 8), mais sans que le concile l'impose; il laisse libre de dire "une nature de Dieu le Verbe incarnée" ou "deux natures", pourvu qu'on prenne ces expressions au sens des Pères non au sens des hérétiques. Pour Cyrille, la μία φύσις c'est celle que le Verbe possède éternellement; la considération "dynamique" de Cyrille (par opposition à celle des Antiochiens, "statique") part du Verbe éternel et le voit entrer dans l'"économie" toujours identique à lui-même.

"L'allusion à l'"économie",... à la perfection dans l'humanité et à une essence (οὐσία) telle que la nôtre, est tout entière

contenue dans l'épithète "incarnée"... Et la catégorie grammaticale indiquant une adjonction - l'adjectif- est certainenement très délibérément choisie: il s'agit vraiment d'une réalité moins consistante qui vient s'ajouter à une autre plus substantielle et plus profonde, s'appuyer sur elle... Réduire la chair à n'être décrite que par un participe exprimait bien la totale dépendance où elle était par rapport au Verbe, mais peut-être pas assez à quelle profondeur celui-ci était concerné par l'Incarnation" (M. de Durand, dans l'introduction à Saint Cyrille, Deux dialogues christologiques, SC 97, Paris 1964, p. 135-139). Cyrille, affirment plusieurs interprètes récents, prend 'φύσις' et 'ὑπόστασις' comme synonymes (cf. les références données par M. de Durand, op. cit., p. 136, n. 1). C'est sans doute souvent le cas, mais "mieux vaut, nous semble-t-il, admettre que 'φύσις' était "un terme plutôt empirique que philosophique" (Prestige), d'une envergure sémantique assez vaste pour recevoir des acceptions pour nous fort diverses, mais gardant généralement certaines nuances essentialistes, en tant qu'équivalents plus populaires, moins technique d'οὐσία ..." (M. de Durand, op. cit., p. 136, n. 1). Si Cyrille concède δύο φύσεις, après son accord avec les Antiochiens, c'est avec des restrictions (cf. J.P. Junglas, Leontios von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen, p. 135. J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 507-509). Après le concile de Chalcédoine, les orthodoxes se sont efforcés de concilier Cyrille et le concile, et, pour

cela, ont donné un sens plus rigoureux aux termes de la formule cyrillienne de l'unique nature. Alors que Cyrille emploie généralement 'φύσις' et 'ὑπόστασις' promiscue, comme le reconnaît son contemporain André de Samosate (PG 89, 292), Léonce de Byzance voit dans 'Verbe' un nomen hypostaticum, dans 'μία φύσις' la désignation de la nature divine et dans l'adjectif 'σεσαρκωμένη', l'expression de la nature humaine (Adv. Eutych. et Nestor., c.18, PG 86, 1285 C). Maxime fait de même: il cite à Jean le Cubiculaire une parole de Cyrille, mais qui n'est pas authentique, comme le note Combefis, selon laquelle le nom 'Christ' s'applique non à la nature mais à l'hypostase (PG 91, 488 B). Maxime s'appuie sur les écrits de Cyrille d'après l'acte d'union d'Antioche pour affirmer que celui-ci soutient deux natures; c'est donc "pieusement" que Cyrille affirme l'"unique nature". Maxime reprend l'explication de Léonce: la 'μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη' est une circonlocution (περίφρασις) qui montre les deux natures par un nom et un ὅρος ; par un nom ("l'unique nature du Verbe") elle signifie la nature commune (sc. divine) avec le propre de l'hypostase; 'incarnée' tient lieu d'une définition, d'un ὅρος, puisque Cyrille dit par ailleurs: "Qu'est-ce que la nature de l'homme sinon une chair animée rationnellement?" (Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 501 B-C).

34 300 D 13. Il est impossible, d'après les mss, d'opter pour 'Γρηγορίων' ou pour 'Γρηγορίου'. Maxime a sans doute employé le pluriel puisque les deux Grégoire sont nommés au

5[e] concile (Cf. note suivante).

35 301 A 3. Dans la phrase: "Ἡ δὲ πέμπτη σύνοδος... παραδεδώκασι θελήματα", Combefis semble indiquer, par une mise en italiques, que Maxime cite le concile textuellement (il interprète 'αὐτολεξεί' en ce sens); de plus, cet éditeur traduit 'προσδιωρισμένως ' par '*cum adjectione vocis* (*egregiorum*)'. Or les mots en italiques: 'πάντα τὰ...συντάγματα' ne se trouvent pas dans les actes du 5[e] concile édités par J. Straub. Dans la *forma* de Justinien lue au début de la première *actio*, après la mention des quatre conciles dont il entend suivre les enseignements, il écrit: "*Sequimur autem in omnibus sanctos patres et doctores sanctae ecclesiae, id est Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nysenum, Ambrosium, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Augustinum, Proculum, Leonem* (*ACO* IV, 1, 13, 5-8). Dans la *Confession*, lue au début de la 3[e] *actio*, après la mention des quatre conciles, on lit la mention des mêmes docteurs, huit grecs et quatre latins, mais dans un ordre légèrement modifié (*ACO* IV, 1, 37, 22-25). Il faut donc conclure que Maxime ne faut que citer les noms de Pères nommément approuvés par le concile ~~et non un texte~~ émanant du concile. Quant à l'adverbe 'προσδιωρισμένως', il signifie que le concile a aussi ('προσ- ') nommé par leur nom d'autres Pères, et non pas, comme l'interprète Combefis, qu'il a aussi ajouté la détermination 'ἔγκριτοι '. Il est invraisemblable que Maxime ait pu citer textuellement de mémoire une phrase qui n'était pas une formule

dogmatique importante. Par ailleurs, l'approbation que le concile donne à ces Pères ne porte pas expressément sur leur enseignement des deux volontés, et ne constitue pas une preuve en faveur du dithélisme distincte de celle que Maxime peut tirer lui-même de ces Pères.

36 301 C 6. Cf. Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles. Intr., texte critique, trad. et notes de Ed. des Places (Sources chrét. 5 bis), Paris 1955: "Cent chapitres gnostiques", V, p. 86.

37 304 C 3. Cf. note 36. Combefis a remplacé le 'δέ' des mss par 'γάρ', plus adapté au sens.

38 304 C 7. 'κινουμένῳ' peut être à la voix passive ou moyenne; il est ici plutôt à la voix moyenne, vu que la "passivité" inhérente à tout mouvement n'est pas ici soulignée comme elle l'est en 352A14.

39 304 C 9. Cf. Gen. 1, 26.

40 304 D 4. Il y a ici un double universel: la nature dans l'εἶδος et la caractéristique commune de cette nature qu'est le θέλειν. L'individu peut être dit "sous" la caractéristique commune comme il est dit "sous" l'εἶδος commun.

41 305 A 9. Ce ψῆφος de Sergius condamnant la mention de deux volontés ne peut être que postérieur à l'Ecthèse. Il doit s'agir du décret synodal dont le concile du Latran a conservé

l'anathématisme final (Mensi X, 1000 E-1001A); en effet entre l'Ecthèse promulgué en novembre 638 et la mort de Sergius, le 8 ou le 9 décembre 638, il ne semble pas y avoir place pour un autre décret. S'il en est ainsi, ce qu'écrit V. Grumel, se basant sur le seul fragment conservé dans les Actes du concile du Latran, est donc inexact: "Pas un seul mot, pas une seule allusion à la doctrine de l'unique volonté: on ne parle que des formules concernant l'activité du Christ et de ceux-là qu'on anathématise. Anathématiser ceux qui repousseraient l'unique volonté eût été battre le vent, tant l'accord est censé exister sur ce point..." ("Recherche...", EO 29 (1930) p. 21).

42 305 D 2. Cf. Hébr. 2, 10 et 12,2.

43 308 A 9. Cf. I Sam. 17, 51.

44 308 B 9. Référence non identifiée.

45 309 A 10. Is. 7, 16.

46 309 A 11. Ces paroles ne se trouvent pas dans le commentaire du psaume 44 de Basile, comme le note Combefis.

47 312 A 7. La notion d'égalité, liée à celle de la justice divine, domine la pensée d'Origène; pour lui, toute inégalité vient d'une faute pré-cosmique responsable de la différentiation des natures. Pour Maxime, la variété des natures n'est pas due à une condamnation de Dieu, mais appartient à la

beauté de l'univers; les différences sont constitutives des êtres (Cf. H.U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie[2], p. 63-64). Cependant, Maxime retient quelque chose du souci égalitariste d'Origène. Dans les Centuries sur la charité, il affirme plusieurs fois qu'il faut aimer tous les hommes également à cause de l'identité de leur nature (v.g. Cent. I, 17, 24, 25, 61, 71; cf. J. Pegon, "Intr.", Max. le C., Centuries sur la charité, SC 9, p. 60-61). Il faut assumer les malheurs des autres à cause de l'ὁμοτιμία de la nature (Lettre à une hégoumène, PG 91, 457C). La nature ὁμότιμος est partagée en ceux qui commandent et ceux qui obéissent pour que, par la justice, l'inégalité dans la gnomè individuelle étant supprimée, l'éclat égal de la nature puisse resplendir en tous (Cf. Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 452B). La charité réunifie la nature déchirée par la gnomè individuelle; il en résulte une seule gnomè et une seule volonté des hommes et de Dieu et des hommes entre eux, correspondant à l'unité de la nature (Cf. Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 396, 400-401). L'idéal (nous sommes nés pour cela, dit Maxime) est que l'opération humaine, commandée par une gnomè mesurée par la nature, donne une forme concrète également vertueuse à l'inclination naturelle vers le bien égale en tous. Mais il faut reconnaître que, vu la variété des situations contingentes dans lesquelles l'opération se réalise, il ne serait pas possible de mesurer l'égalité de la vertu; le même courage ou la même tempérance prenant des formes très diverses selon les individus ou selon les temps,

ce que saint Thomas exprime en disant que le medium virtutis n'est tel que quoad nos, par rapport au jugement prudentiel. L'idéal d'une vertu surgissant de la nature et transparaissant à un degré égal en tous au niveau des opérations, c'est une reprise de la norme stoïcienne "vivre en conformité avec la nature" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), mais avec une nature conçue par Maxime comme divinisée, dotée de capacités surnaturelles, non "pure nature". Il semblerait que les vertus, selon le Maxime de la Dispute, sont déjà toutes préformées en nous et que les opérations ne font que les faire apparaître; ailleurs cependant, il parle de "semences" dans la nature dont la gnomê tire les bonnes actions, ou plutôt, précise-t-il, de puissances (δυνάμεις) infusées dans la nature pour le bien, Dieu étant en définitive la source des actions vertueuses au delà de la nature (Cf. Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 409 B-C). Cette conception ressemble à celle d'Aristote selon lequel la vertu n'est en nous ni par nature ni contre nature mais selon une aptitude naturelle, qui demande la répétition d'actes et l'ἔθος pour qu'apparaissent les vertus, sorte de nature de surcroît (Cf. Éth. à Nic. II, 1). Si, dans la Dispute, l'activité personnelle paraît ne jouer qu'un rôle de removens prohibens par rapport à la vertu, le caractère "séminal" de la vertu naturelle, souligné ailleurs, laisse une plus grande part à l'initiative personnelle. D'autres formules vont dans le même sens: la σύνεσις est la cause (δημιουργός) des vertus (Lettre au moine Marin, PG 91, 600 A-C); le logos et la

dianoia créent toute vertu (Thal., 55, PG 90, 548B); par son choix (προαίρεσις), l'âme crée dans son esprit (διάνοια) un monde spirituel magnifique, en liant les quatre vertus génériques, à l'imitation du Dieu créateur qui unit les quatre éléments dont le monde résulte (Cf. Amb. PG 91, 1248 C-D). En mettant en relief, tantôt la partie cognitive, tantôt la partie appétitive, Maxime ne privilégie pas, dans l'ensemble, le pôle naturel au détriment du pôle personnel. Mais par un reste d'intellectualisme grec, dans une oeuvre consacrée à défendre l'existence de la volonté humaine et qui reconnaît que le salut doit d'abord atteindre la volonté (Cf. 325 A-B), Maxime explique l'ascèse, sans faire mention de la volonté, comme l'élimination d'une séduction d'origine extérieure qui s'insinue dans l'âme, élimination qui restaure la lucidité du λόγος naturel. Il ne parle pas, ici, du rôle des passions qui tient une si grande place dans ses autres oeuvres ni des forces diaboliques à l'oeuvre dans les sensations et les passions. Selon Maxime, le mal a son origine dans le monde de la sensation; "il ne semble pas s'être interrogé sur les désordres des puissances spirituelles; celles-ci sont à ses yeux foncièrement bonnes...; le logos pour sa part est par nature orienté vers Dieu et on ne semble pas penser qu'il puisse s'en détourner foncièrement". (H.I. Dalmais, "Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles, dans l'anthropologie de S. M. le C.", Mélanges offerts à M.-D. Chenu , maître en théologie, Paris 1967, p. 19).

La sensation (de même que les passions) ne joue pas, selon Maxime, un rôle purement négatif. Pegon, dans son introduction aux Centuries sur la charité, souligne le rôle positif des passions chez Maxime (p. 59-60) et H. U. von Balthasar insiste sur l'appréciation du monde plus grande chez Maxime que chez ses prédécesseurs (Cf. Kosm. Lit.[2], p. 51-53); W. Völker note la signification positive de la sensation (Max. Conf. als Meister, p. 92).

L'idée maximienne de la vertu naturelle qui apparaît par l'élimination d'un ajout adventice se rattache Grégoire de Nysse et par lui à Plotin. Ceux-ci parlent d'une boue à laver, d'une rouille à ôter (cf. J. Daniélou, Platonisme et théol. mystique, p. 211-217).

W. Völker voit une opposition entre l'affirmation d'un progrès constant dans la vertu affirmé ailleurs par Maxime et l'idée ici exprimée d'une vertu de nature qui brille de tout son éclat aussitôt l'illusion de l'esprit dissipée (cf. Maximus C. als Meister, p.221,n.5). Maxime parle des vertus dans divers cas sans en faire une synthèse unifiée.

Il ne mentionne, dans la Dispute, que les quatre vertus cardinales de la tradition grecque remontant à Platon. Mais ailleurs il mentionne d'autres vertus: l'ἐγκράτεια, avec la σωφροσύνη, rectifie la convoitise; la charité (ἀγάπη) est parfois mentionnée comme étant dans le θυμικόν, alors qu'ici c'est l'ἀνδρεία ; l'humilité est la mère de toutes les vertus. Maxime ne dit rien ici du cadre spécifiquement chrétien dans

lequel s'insère sa conception des vertus; v.g. la participation au Verbe par les vertus, l'incarnation du Christ dans les vertus, le synergisme de la grâce et de l'effort humain dans leur acquisition; la vertu comme obéissance aux commandements de Dieu.

Comme chez Aristote, la tempérance est dans le concupiscible et le courage dans l'irascible. Maxime se contente de faire de la prudence une vertu du λόγος selon la nature, alors qu'Aristote la rattachait à l'intellect pratique, c'est-à-dire à la partie opinative (τὸ δοξαστικόν) de l'âme qui porte sur le contingent (Éth. à Nic. VI, 5, 1140a 25-26; b 25-28). La justice est associée comme chez Aristote au jugement; saint Thomas fera de la volonté le "siège" de cette vertu. L'idée aristotélicienne du milieu de la vertu n'est insinuée que pour le courage, qui se situe entre la lâcheté et la témérité; pour les autres vertus un seul excès est mentionné.

48 312 B 6. I Cor. VII, 25.

49 312 B 8. Ps. 82 (hébr. 83), 4.

50 312 B 13. Dan. 2, 15.

51 312 C 5. Grég. de Naz., Orat. XXIX, theol. III, PG 36, 73A.

52 312 C 13. Tous les mss ont 'τοιοῦτον'; Combefis a écrit la forme classique du neutre: 'τοιοῦτο'.

53 316 C 7. Grég. de Naz. , Or. XXX, theol. IV, PG 36, 1176.

54 316 D 5. Les mots 'ἡ θέωσις ' absents des mss, semblent requis par le parallélisme avec les exemples précédents.

55 317 A 4. Grég. de Nysse, In Christi Resurr. Orat. I, PG 46, 616C.

56 317 B 4. Pseudo-Ath., Contra Apollin. I, 20, PG 26, 1128B. Pyrrhus et Maxime remplacent 'βουλή ' du texte original par 'βούλησις '.

57 317 C 6. Ce passage, comme le note Combefis, n'apparaît pas dans les Stromates, "nisi sua prolixitate oculum fugit". Cf. Clemens Alexandrinus (ed. O. Stählin- L. Früchtel- U. Treu), t.III,Berlin 1970[2], p. 220.

58 320 B 5. Pseudo-Athanase, Contra Apollin.II, 10, PG 26, 1148C.

59 320 B 12. 'Τρόπος ὑπάρξεως ' est l'expression qui sert à désigner ce qui distingue entre eux les Trois de la Trinité; l'ὕπαρξις c'est d'abord l'origine, qui distingue le Fils et l'Esprit; mais le mot acquiert un sens plus large qui lui permet d'être appliqué au Père non distingué des autres Personnes par une origine. Maxime l'emploie en dehors du contexte trinitaire, en liaison avec l'hypostase distinguée de la nature. L'expression 'τρόπος ὑπάρξεως', qui peut souvent être rendue par 'mode d'existence' semble garder ici son sens originel de mode d'origine (Cf. sur cette expression, P. Sherwood, The Earlier Ambigua, p. 155-166).

60 320 C 4. Le Ps.-Athanase et Maxime font allusion au 'vouloir de chair' et au 'vouloir d'homme' de Jn 1, 13, interprétés au sens sexuel et reliés à la naissance virginale de Jésus. Ce passage a été compris aussi comme s'appliquant à la régénération des hommes.

61. 320 C 9. Maxime parle ici d'un τρόπος de la γέννησις alors que, dans le Traité destiné à Georges, prêtre et higoumène (PG 91, 60 C), il parle d'un τρόπος γενέσεως. Il n'y a pas opposition, car la naissance est une espèce de genèse, comme la plasmatio d'Adam en est une autre. Maxime ajoute, dans le même traité, une raison, qu'il ne donne pas ici, pour laquelle l'ἀσπορία du Christ ne soustrait rien à l'essence (λόγος) de la nature. Adam a été formé directement par Dieu, et Ève, par division (τμῆμα) d'Adam; or l'un et l'autre nous sont consubstantiels, à nous qui obtenons la nature par naissance. Ce n'est donc pas seulement l'ἀσπορία qui n'est pas comprise dans le λόγος de la nature, mais la naissance elle-même. Même si le Christ n'était pas né, il aurait pu avoir une authentique nature humaine; il en serait de sa nature humaine comme de sa nature divine: la possession de cette nature n'est pas liée à la naissance comme le montre le cas du Père inengendré. Mais Maxime, qui fait cette dernière remarque sur la nature divine, ne va pas jusqu'à faire l'hypothèse d'une absence de naissance humaine du Christ; il se contente, moins radicalement, de parler du fait du mode miraculeux de sa naissance.

62 320 D 7. La notion de "périchorèse" a été mise en circulation par Maxime pour l'explication du mystère de la personne du Christ (cf. l'introduction ch. XV). Elle est dans ce cas à double direction, descendante et ascendante, ce qui correspond à la tendance maximienne à établir une correspondance entre l'abaissement de Dieu et l'élévation de l'homme. Elle n'est ici notée que sous son aspect descendant. A propos de Denys et de Grégoire de Nazianze, dont il se propose de commenter des passages ambigus, Maxime affirme qu'ils avaient en eux le Christ comme âme de leur âme; Dieu les a prédestinés éternellement pour que ce qu'ils ont proféré ne soit pas d'eux mais du Christ qui s'est substitué à eux par grâce (Cf. Amb., PG 91, 1033A). En affirmant que c'est la Vérité elle-même (Amb. 1341A) ou la grâce de l'Esprit qui parlait, et non pas les Pères eux-mêmes, Maxime rapproche la motion divine qui s'exerce sur eux de celle qui s'est exercée sur les écrivains sacrés pour que leur parole soit la parole de Dieu. La réflexion théologique moderne distinguera le charisme de révélation, celui d'inspiration, celui d'assistance. Sur les quatre "canaux" de la révélation selon Maxime: l'Écriture, le symbole, les conciles, la tradition, cf. J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei M. Conf., Münster 1941, p. 54. A l'Écriture et à la Tradition, à quoi se ramènent les quatre sources précédentes, Maxime adjoint, comme élément de preuve, le raisonnement naturel: ("φυσικῶς τι καὶ γραφικῶς καὶ πατρικῶς δίδεικται": Amb., PG 91, 1089A). Maxime est ainsi, dit W. Völker, l'un

des premiers à faire usage de la triple preuve, encore valide dans l'Église catholique; Grégoire de Nysse l'a précédé sur ce point; mais Maxime insiste beaucoup plus que Grégoire sur l'autorité des Pères; avec lui nous sommes au seuil de l'âge byzantin (cf. *Maximus Confessor als Meister*, p. 265).

63 321 A 1. *Jn* 1, 43.

64 321 A 7. *Jn* 17, 24.

65 321 A 9. Le ποῦ n'est pas le lieu mais une détermination d'un être qui l'affecte cependant *ab extrinseco* du fait de sa circonscription par le lieu. L'être est dit ὑπὸ τὸ ποῦ comme *sujet* de cette détermination. Comme Dieu n'est pas sujet du ποῦ , on dit qu'il est ὑπὲρ τὸ ποῦ . La totalité de la création n'est pas au-dessus de cette totalité elle-même ("οὐ γὰρ ὑπὲρ τὸ πᾶν αὐτὸ τὸ πᾶν τοῦ παντός "); le mot 'ὑπέρ ' n'a pas le même sens quand il s'agit du ποῦ et du πᾶν : dans le premier cas, il s'agit de la relation ontologique substance-accident, dans le second, d'une extériorité. Mais le tout est circonscrit de deux façons: en lui-même et par lui-même, et extérieurement par la puissance infinie de sa Cause. C'est cette délimitation extérieure que Maxime appelle τόπος ; il en donne trois définitions empruntées à "certains": c'est la περιφέρεια extérieure, la θέσις extérieure ou le πέρας . C'est pourquoi le tout est ἐν τόπῳ . Pour être ὑπὲρ τὸ ποῦ , il faut être ὑπὲρ τὸ πᾶν , ce qui est impossible au πᾶν lui-même, c'est-à-dire à la créature. Maxime n'envisage le lieu que par

rapport au tout, alors qu'Aristote l'envisageait absolument par rapport au tout et relativement à chaque être (cf. Phys. III, 5, 205 b 31). Le ποῦ est lié intelligiblement au ποτέ ; l'un et l'autre sont des conséquences nécessaires de l'être déterminé (τὸ πῶς εἶναι) cf. Amb. PG 91, 1180B-1181A). Il est à noter que le ποῦ et le πότε ne sont pas reliés par Maxime à la corporéité, mais affectent toute créature comme telle, intelligible ou matérielle. L'existence des anges doit donc être mesurée par le temps. Dans la Dispute, Maxime dit que les anges n'ont pas une ἕξις séparée de la προχείρησις par un intervalle de temps (325A 3-5); ce n'est pas nier une succession temporelle des προχειρήσεις, mais c'est affirmer la simultanéité de chaque vouloir avec la réalisation de son effet extérieur, ou, en langage scolastique, la simultanéité de l'acte "élicite" et de l'acte "impéré" de la volonté. U. von Balthasar écrit: "temps et espace (Raum) sont pour Maxime et Grégoire (de Nysse) l'expression de la finitude elle-même, ils sont pure limite. L'espace n'est pas avant tout une réalité physico-astronomique, il est une catégorie ontologique: "la limitation du monde par lui-même". Le temps est l'"étalement" (Streuung) lié irrévocablement à cette finitude essentielle de l'être. Il exprime cette non-identité fondamentale pour laquelle la scolastique adoptera la distinction d'essence et d'existence" (Kosmische Liturgie[2], p. 134). U. von Balthasar a raison d'écrire que, selon Maxime, l'étalement du temps est lié à la finitude de l'être créé, qu'il l'exprime. Mais Maxime

n'identifie pas le temps à cette finitude. La première espèce de limita_tion (πρῶτον εἶδος περιγραφῆς) est celle du πῶς εἶναι ; elle est antérieure (προεπινοεῖται) à la limitation provenant du fait d'avoir un commencement et elle en est la raison démonstrative ("πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ ἦρχθαι ."); le ποῦ jouit d'une simultaneitas in veritate ("ἅμα ταὐτά ἐστιν ") avec le ποτέ. De plus, le τόπος est considéré par Maxime comme une circonscription extérieure à l'univers et non comme "die Begrenztheit der Welt durch sich selbst", même si l'univers possède aussi une telle limitation (cf. Amb., 1180B-D). La limitation spatio-temporelle joue chez Maxime un rôle plus étendu que dans la métaphysique thomiste mais elle n'équivaut pas à la distinction réelle d'essence et d'existence comme premier principe de limitation et de multiplicité. La limitation de l'être fini n'a pas chez Maxime de principe explicatif dans l'être fini lui-même.

66 321 A 14. Matth. 27, 34.

67 321 B 9. Jn 7, 1.

68 321 C 3. Mc 9, 30.

69 321 C 13. Mc 7, 24.

70 321 D 1. II Cor. 13, 4.

71 321 D 7. Mc 6, 48.

72 324 A 7. Lc 22, 9.

73 324 A 9. cf. Gal. 4,4.

74 324 A 14. Phil. 2,8. La référence à l'Épître aux Hébreux, comme le note Combefis, est "memoriae lapsus, ni error scribae".

75 324 B 5. Grégoire de Nazianze, Or. XXX, theol. IV, PG 36, 109C: Maxime a commenté ce texte de Grégoire: Amb., PG 91, 1042-1045.

76 324 B 14. Ps. 39 (hébr. 40), 7.

77 324 C 13. cf. Hébr. 10, 5ss.

78 324 C 14. Après 'μέγας ', Combefis a ajouté la particule 'δέ ', qui semble requise.

79 324 D 1. Gen. 1, 26. Cf. 304 C 9.

79a 324 D 9. cf. 304 C 5, 301 C 5. Maxime attribue à tous les Pères ce qu'il n'a vraisemblablement trouvé que chez Diadoque, persuadé qu'il est que les Pères, étant toujours d'accord sur la vérité, ont tous soutenu ce que l'un d'eux a dit.

79b 325 A 14. Grégoire de Nazianze, Lettre 101 à Clédonius, PG 37, 181C.

79c 325 B 6. L'absence d'envie est le propre de Dieu dans le néo-platonisme et chez le Pseudo-Denys (Cf. Eccl. Hier. 2, 3, 3, PG 3, 400 Bss). L'axiome "bonum diffusivum sui", qui est le rejet de l'envie qu'on trouvait chez les dieux de la mythologie grecque, explique, dans le néo-platonisme, une émanation des êtres plus ou moins nécessaire ; il est corrigé chez saint Thomas par l'insertion d'une décision libre entre l'idée divine et sa réalisation. Maxime relie l'absence d'envie

non à la création mais à la rédemption: le Christ n'est pas jaloux de ce que nous recevions une rédemption parfaite jusqu'à la racine du mal.

80 325 B 9. Le mot 'πάθος' ayant de multiples sens, il peut s'agir du sentiment d'envie déjà mentionné; mais comme Maxime repousse l'hypothèse d'un Christ empêché de nous sauver parfaitement, il peut s'agir d'une limitation de pouvoir "subie", sans que la source en soit précisée.

81 325 C 6. Matth. 23, 37; Lc 13, 34.

82 325 C 14. Jn 5, 21.

83 325 C 15. Maxime restreint la polyvalence de l'adverbe de comparaison pour les besoins de son argumentation. Les ariens disaient: "Le Père et le Fils n'ont entre eux qu'une union de ressemblance, puisque Jésus lui-même la compare à l'union qui relie les chrétiens entre eux, et qui, elle, ne peut être qu'une union de similitude; ils ne sont donc pas consubstantiels" (Contra Arianos III, 17 ss, PG 26, 357). A quoi Athanase répondait: "Le mot 'comme' dans la phrase 'qu'ils soient un comme nous' n'indique pas l'égalité mais une simple imitation qui peut être fort lointaine" (ibid., 19ss., 364).

84 328 A 14. Les sujets du βασιλέως avaient conscience de leur solidarité avec l'ancien empire romain. Bien que divers par la race, ils appelaient leur patrie du nom de Romania et ils se qualifiaient de Romains. Le terme 'γραικοί' était

péjoratif, celui d'"Hellènes' correspondait à 'idolâtres'. Le patriarche de Constantinople est toujours demeuré le patriarche des Romains (Cf. L. Bréhier, Les Institutions de l'empire byzantin, p. 11-13). Le terme 'βασιλεῦς' s'employait, dès les origines de l'empire, dans le langage courant, pour désigner le souverain. Il apparaît, depuis le 4e siècle, dans les documents officiels, les édits et les monnaies, mais non dans les protocoles. C'est Héraclius qui, le premier, après sa victoire sur les Perses, dont le chef revendiquait l'exclusivité tu titre de βασιλεῦς , en fit le titre légal du souverain. Dans toute la tradition byzantine, celui-ci demeure βασιλεῦς Ῥωμαίων et on refuse toujours d'attribuer ce titre aux souverains occidentaux, même couronnés à Saint-Pierre de Rome (Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 45-48; G. Ostrogorsky, Histoire de l'État byzantin, p. 135).

85 328 B 2. Les mots 'ἐν ἁγίοις' n'apparaissent pas dans le texte de Migne devant la nom d'Honorius (en 328 C 2 non plus). Ils sont attestés dans la famille β et en D. Maxime a dû les employer aussi bien devant le nom de ce pape, dont il a défendu l'orthodoxie que, plus loin devant le nom du pape Jean. Certains copistes les ont supprimés sans doute à cause de la condamnation d'Honorius au concile de Constantinople (681).

86 328 B 7. Justinien avait créé en 509, pour la ville de Constantinople, le poste de quaesitor, κοιαίστωρ. Ce fonctionnaire "était chargé de surveiller la population flottante qui encom-

brait la ville, plaideurs venus des provinces, solliciteurs de toute espèce, vagabonds, moines, mendiants, etc. Il devait s'informer des motifs de leur voyage, faciliter au besoin leurs opérations et les renvoyer dans leur pays. Il présidait une cour de justice qui siégeait au Portique Royal et appliquait une procédure expéditive" (L. Bréhier, Les Institutions de l'empire byzantin, p. 158). Mais au 7e siècle, les offices se transforment d'une manière que nous connaissons mal. Un code du temps des Isauriens mentionne la persistance de l'office de κοιαίστωρ et l'extension de sa compétence: il reçoit le droit de traduire des gouverneurs de province devant l'empereur, il s'occupe de testaments, de questions patrimoniales, il dispose de secrétaires, chanceliers et scribes. Il reçoit le titre plus ancien de quaestor, κουαίστωρ (Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 184). Le Constantin, dont Pyrrhus déclare dans sa lettre au pape Jean qu'il a lu à Vigile le livre de Ménas, ne semble pas jouer le rôle modeste du fonctionnaire créé par Justinien: il est à la cour et traite avec le tout-puissant patriarche et le pape. Même s'il pouvait aussi porter le titre de quaestor, tous les manuscrits de la Dispute portent 'κοιαίστωρως' (et non 'κουαίστωρος' comme dans le texte de Migne).

87 329 A 3. L'expression 'τὰ ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες ' semble être un cliché; on la trouve employée déjà par Euboulos, évêque de Lystres (cf. Doctrina Patrum, éd. Diekamp, p. 144, l. 24-25).

88 329 A 5. "Quel que fût le mode d'accès à l'Empire, qu'il s'agît d'un homme nouveau redevable de son ascension à son génie ou à son heureuse étoile, qu'il s'agît d'un prince que sa naissance avait fait l'héritier légitime du trône, l'empereur, élevé bien haut et à une distance infinie au-dessus des autres hommes, était vénéré par tous comme un être d'une nature exceptionnelle... L'empereur n'étant pas un simple mortel, mais sa personne et son autorité étant d'une nature supra-terrestre, a droit à une révérence et à des honneurs inusités pour des hommes" (L. Bréhier, Les Institutions de l'empire byzantin, p. 49). L. Bréhier parle d'une véritable théologie impériale, "qui comprend un ensemble de dogmes, dont l'assise fondamentale est la croyance à l'intervention divine dans le choix des titulaires de l'empire, qu'ils règnent seuls ou associés au trône" (op. cit., p. 50). L'épithète ἅγιον qu'on retrouve dans quelques manuscrits postérieurs de la Dispute devant le nom de Constantin reflète la doctrine commune du droit divin. "La formule courante ὁ βασιλεὺς ἡμῶν ἅγιος se trouve même dans les préfaces des traités de tactique" (op.cit., p. 477, n. 325). La personne de l'empereur est l'objet d'une étiquette de style liturgique; on l'adore ainsi que ses images; on porte devant lui cierges et encensoirs. La liturgie et l'iconographie chrétiennes ont fait des emprunts à leurs homologues impériales. Tout attentat contre l'empereur était un sacrilège, toute révolte contre lui entraînait l'excommunication et constituait une "apostasie" comme l'abandon de la foi

(Cf. *op. cit.*, p. 58-75; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, p. 57). L'expression 'τὸν ἐν ἁγίοις' employée par Maxime devant le nom de Constantin et omise devant celui d'Héraclius (289 D 2), et qu'il emploie aussi devant le nom des papes, provient sans doute plus de son estime pour l'orthodoxie de Constantin que d'une conception religieuse de la fonction impériale.

Le fils aîné d'Héraclius, né de sa première femme Eudoxie, nommé aussi Héraclius, que les chroniqueurs appellent "le Nouveau Constantin", fut associé au trône à sa naissance (612). En 629, il épousa sa cousine Grégoria, fille de Nicétas. Le fruit de cette union fut encore nommé Héraclius. D'un second mariage, considéré comme incestueux, de l'empereur Héraclius avec sa nièce Martine, naquirent Héracléonas et David. En 638, à son retour à Constantinople, malade et rempli de phobies, Héraclius voulut assurer sa succession en faisant couronner Héracléonas empereur et David César. Mais les partisans du Nouveau Constantin s'affrontaient déjà à ceux des fils de Martine. Héraclius mourut le 11 février 641. Pendant trois mois, les deux frères régnèrent conjointement, jusqu'à la mort du maladif Constantin, qu'on soupçonna Martine d'avoir fait empoisonner.

Constantin était hostile au monothélisme. Le pape Jean IV lui envoya une lettre de félicitations. C'est cette lettre, dans laquelle Jean défend l'orthodoxie de son prédécesseur Honorius, que Maxime cite ici, attribuant sa rédaction au même

scribe qui avait écrit la lettre d'Honorius à Sergius. Le pape demandait à l'empereur le retrait de l'Ecthèse. Celui-ci répondit au pape en l'assurant de son bon vouloir. Mais après sa mort prématurée, la politique monothélite reprit sa vigueur avec la régence de Martine, mère du jeune Héracléonas. Après l'exil et la mutilation de ceux-ci, le monothélisme continue d'être officiel sous Constant II (Constantin "Pogonat", le Barbu), jusqu'au Typos de 648 qui interdit la mention soit d'une soit de deux volontés en Jésus-Christ (Cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 141-144; L. Bréhier, dans Histoire de l'Église (Fliche-Martin), t. 5, p. 141-144).

89 329 B 12. I Cor. 1, 24.

90 329 C 2. I Cor. 1, 25.

91 332 A 6. "Cette peinture de Maxime est sans doute quelque peu chargée; les conséquences des diverses acceptions de l'unique volonté que tour à tour autorise Sergius, c'est lui, le terrible logicien, qui les tire. Et ces diverses acceptions elles-mêmes, Sergius, peut-être, ne les autorise pas toutes expressément, mais il se sent débordé et ne sait que répondre: ce qui fait que les théories les plus diverses s'abritent sous son patronage" (V. Grumel, "Recherches", EO 29 (1930), p. 24).

92 332 A 7. Il s'agit de l'Ecthèse (638) composé par Sergius et publié sous la sanction impériale.

92a 332 B 1. Maxime n'exprime pas bien le dilemme dans lequel

il veut enfermer les auteurs de l'*Ecthèse*; on ne voit pas en quoi la publication d'un exposé de la foi reprenant la doctrine des conciles antérieurs soit en elle-même injuste et illégale. Ce qui pourrait rendre condamnable un document orthodoxe, ce n'est pas qu'il soit une répétition inutile mais qu'il suscite la division dans l'Église. L'alternative du dilemme est plutôt: soit un document erroné au plan doctrinal, soit un document orthodoxe mais inopportun au plan "pastoral".

92b 332 B 6. Le temps était inopportun parce que la situation politique difficile face au danger d'invasion des Perses, réclamait de consolider l'unité de l'empire surtout dans les provinces de Syrie, d'Arménie et d'Égypte, dominées par les monophysites, adversaires de la doctrine chalcédonienne officielle. Il ne fallait pas contrecarrer les efforts de ralliement de l'empereur Héraclius.

93 332 C 6. Les mots 'ἐν Θεοδοσιουπόλει' pourraient signifier que Sergius était dans cette ille quand il a écrit sa lettre à Paul le Borgne. L'historien Owsepian y a vu une faute de copiste et a corrigé: εἰς Θεοδοσιούπολιν. Grumel note le silence général sur un séjour du patriarche dans cette ville arménienne; il refuse de corriger arbitrairement le texte et fait voir, par des exemples du 7e siècle, que la préposition 'ἐν' peut s'employer pour exprimer un mouvement. Sergius a envoyé sa lettre de Constantinople à destination de Théodosiopolis (Cf. V. Grumel, "Recherches", EO 27 (1928), p. 270-273).

94 332 C 7. Le mot 'καί' sert à lier deux déterminations de Paul: borgne et sévérien; il n'a pas le sens de "aussi (sévérien)" puisqu'il est très probable que Théodore de Pharan, mentionné auparavant, n'était pas sévérien.

94a 333 A 2. Disciple de Paul le Noir, évêque d'Antioche († 584): cf. W. Elert, Der Ausgang, p. 104, 214, 220.

95 333 A 7. L. Bréhier écrit: "Le plus puissant de ces patriarches fut longtemps celui d'Alexandrie, qualifié de pape, qui avait dans son ressort non seulement tout le diocèse civil d'Égypte, avec la Lybie et la Pentapole, mais élevait des prétentions sur l'Afrique, bien que Carthage relevât directement de Rome, sur l'île de Chypre et sur les territoires de mission de son Église, la Nubie et l'Éthiopie. Une notice antérieure à l'invasion arabe lui attrinue 10 métropoles et 101 évêchés. Son autorité était d'autant plus forte qu'il n'admettait pas l'intermédiaire des métropolites entre lui et les évêques, qu'il nommait de son chef sans se soucier d'élections. Son prestige venait de ce qu'il était regardé comme le successeur de saint Marc, dont il se passait le pallium autour du cou le jour de son investiture, après l'avoir enlevé du corps de son prédécesseur. Il bénéficiait aussi des souvenirs glorieux laissés par l'antique école catéchétique et par les combats que livrèrent Athanase et Cyrille pour la défense de l'orthodoxie. Il tenait surtout sa force de l'obéissance passive qu'il exigeait de son clergé, auquel il imposait sa foi, or-

thodoxe ou monophysite, et des légions de moines, prêts à quitter leurs solitudes à son premier appel, pour marcher à sa défense et accabler ses adversaires. Il était le plus grand propriétaire de l'Égypte, possédait une flotte commerciale et nourrissait à ses frais par milliers les indigents d'Alexandrie. Le peuple lui était donc profondément attaché et le préfet augustal devait compter avec l'autorité de ce pharaon épiscopal, véritable souverain du pays" (Les Institutions de l'empire byzantin, p. 361). Cette description convient sans doute plus à Cyrille et à Dioscore qu'à Jean, qui devait compter avec le monophysisme copte et son patriarche, Anastase puis Andronic. Mais, après la conquête de la Palestine par les Perses (614), "beaucoup de fugitifs et même de blessés furent accueillis en Égypte par le patriarche melkite, saint Jean l'Aumônier, qui les répartit dans les hospices d'Alexandrie et subvint généreusement à leur entretien. Bien plus, en puisant dans les trésors de ses églises, il ravitailla les populations de Palestine en leur envoyant une caravane chargée de vivres, et il confia des sommes importantes à trois évêques pour racheter des prisonniers" (L. Bréhier, dans Histoire de l'Église Fliche-Martin), t. 5, p. 82). Avant la prise d'Alexandrie par les Perses (617), Jean et le préfet augustal Nicétas s'enfuirent à Constantinople. C'est ce Nicétas qui, en 612, avait fait accéder Jean, Chypriote de naissance, à la succession de Théodore Scribon tué lors de la révolte contre Phocas. Voir la vie de ce personnage écrite par Léonce, évêque de Néapolis dans l'île de Chypre, publiée par H. Gelzer, Fribourg i.

B.- Leipzig 1893, et une biographie éditée par Delehaye dans les Analecta Bollandiana, t. 45 (1927), p. 5-75.

96 333 A 8. Cette expression présente une difficulté d'interprétation. L. Duchesne écrit: "Arsas reçut de lui [Sergius] une lettre qui tomba entre les mains de saint Jean l'Aumônier et l'excita fortement contre son collègue de la capitale. Il allait manifester contre lui, quand les Perses survinrent" (L'Église au VIe siècle, p. 394). Cet auteur rend 'καθαίρεσις' par l'idée de manifestation et réfère 'αὐτοῦ' à Sergius. Mais la référence semble devoir se faire à Arsas mentionné par Maxime immédiatement auparavant; il s'agirait alors d'une action contre celui-ci, d'une expulsion, empêchée par les Perses, plutôt que d'une manifestation contre Sergius. Le mot 'καθαίρεσις' pourrait se traduire par 'déposition'; mais on ne pouvait pas déposer Arsas qui, s'il était évêque, n'avait pas, en tant que monophysite, de juridiction reconnue; d'autre part, il peut difficilement s'agir de la déposition de Sergius: on voit mal que ce soit l'arrivée des Perses qui y ait mis obstacle puisque Jean pouvait poursuivre son dessein dans la capitale.

97 333 B 5. L'épithète 'ζωοποιόν' est très fréquente chez Cyrille, appliquée à la chair du Christ. Maxime l'emploie plutôt pour les souffrances du Christ (Cf. Thal. PG 90, 681, 684; Lettre à une moniale, PG 91, 456C; fin de la Lettre à Côme, PG 91, 576 B). Il est possible que Maxime interprète le comportement de Sophronius en utilisant une idée qui lui était

chère à lui-même. (Sur l'emploi patristique de 'ζωοποιόν', cf. S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, pars altera: De Christo capite mystici corporis, p. 212-234).

98 333 C 3. Traduire "πρὸς τοῦτον ὁρᾷ τὸν σκοπόν" par "vise cette fin" suscite la question: quel est ce but que Pyrrhus n'indique pas explicitement? La pensée de Pyrrhus est celle-ci: il voyait l'unité d'opération comme une exigence de l'unité de volonté en vertu d'un lien étroit entre la volonté et l'opération, la première étant le point de surgissement de l'autre; ce qu'il a dit sur les opérations visait à sauvegarder l'unité de volonté. C'était d'ailleurs là la pensée des sévériens, qui s'opposaient aux deux opérations mentionnées dans le Tome du pape Léon parce qu'elles entraîneraient deux volontés, forcément opposées entre elles, selon eux. Sergius voyait le même lien de conséquence dans sa lettre au pape Honorius (Voir l'introduction, ch. II et III).

99 333 C 11. Les mots 'πρόθεσις' et 'προτίθεσθαι' sont assez fréquents chez Platon et Aristote, mais sans la valeur technique d'une "intention". On trouve toutefois deux emplois du mot en ce sens: la richesse comme fin poursuivie (Platon, Rép., 562 b); le but de l'incontinent (Aristote, Eth. à Nic., 1142 b 19); (cf. H.-M. Dion, "La prédestination chez saint Paul", Rech. de Sc. Rel. 53 (1965), p. 19, n. 28). Le mot acquiert une grande place chez les stoïciens. "Ceux-ci avaient trouvé une place à la πρόθεσις dans leur psychologie, et ils

la définissaient comme "la désignation de ce qui s'accomplira"; ils aimaient utiliser ce terme pour caractériser l'orientation profonde de toute une vie. Le sérieux de la πρόθεσις , désignant désormais un projet bien arrêté, ne fait pas de doute aux approches de l'ère chrétienne... Il peut d'ailleurs s'agir ... d'une résolution de portée assez générale aussi bien que d'une mesure précise et circonstanciée" (Ibid., p. 19-20).

Le texte de Maxime évoque saint Paul. Dans Rom. 8, 28, le mot 'πρόθεσις ' désigne probablement une quelconque volonté divine; peut-être même la locution 'κατὰ πρόθεσιν ' n'a-t-elle qu'un rôle quasi adverbial équivalent à "de sa propre initiative". Dans Eph. 3, 11 et II Tim. 1, 9-10, 'πρόθεσις ' signifie l'unique plan salvifique de Dieu, le mystère du Christ (Cf. Ibid., p. 21-22). Saint Paul "l'analyse régulièrement en deux éléments, d'ailleurs inséparables, dont l'un n'est qu'une forme évoluée de l'idée vétéro-testamentaire d'"élection", alors que le deuxième, moyennant légère transposition, nous a fourni le substantif "prédestination""(Ibid., p. 17). En Rom. 8, 2[9], le verbe 'προγινώσκειν' "désigne l'acte divin conçu comme immédiatement antérieur à la "prédestination" proprement dite" (Ibid., p. 23). C'est un terme technique de saint Paul "qui lui sert, en alternance avec le verbe traditionnel ἐκλέγεσθαι à évoquer le choix divin dont nous avons été gratifiés, mais qui exprime plus clairement que cet autre verbe l'aspect intellectuel de l'élection divine, tout en faisant ressortir du même coup l'antériorité de la connaissance divine envers son objet"(Ibid., p. 25).

Mais Maxime parle d'une πρόθεσις humaine, non divine. La vocation à l'épignose de la vérité est une conséquence en Dieu de sa pré-connaissance de l'intention humaine. On trouve ici transférée en Dieu la distinction de l'ordo intentionis et de l'ordo executionis de la psychologie de l'acte humain. Dieu connaît d'abord ceux qui décideront de se tourner vers lui; en conséquence il décide de les appeler à la connaissance de sa révélation; dans l'ordre de la réalisation historique, l'appel vient d'abord suivi de la réponse positive des hommes.

La pensée de Maxime s'apparente à l'exégèse que fait Origène de Rom. 8, 28. Celui-ci distingue un appel secundum propositum et un appel non secundum propositum: "Omnes quidem vocati sunt, non tamen omnes " secundum propositum" vocati sunt (In Rom. VII, 28, PG 14, 1125D-1126A). Le propositum dont il s'agit est humain.

Dans les Ambigua, un passage se rapproche de celui de la Dispute: "C'est un mouvement d'élection, soit en accord avec la volonté et le logos de Dieu, soit en désaccord avec la volonté et le logos de Dieu, qui a préparé chacun à entendre la voix divine" (1085 C). Cette élection correspond à la πρόθεσις de la Dispute. Quant au logos de Dieu, c'est la présence intentionnelle de chacun dans le Logos de Dieu; ce logos est triple, celui de l'être, celui du mieux-être ou des actes vertueux et celui du toujours-bien-être ou de la déification terminale (cf. 1084 B 1-7). Les logoi des choses qui sont comme leurs paradigmes en Dieu, sont identifiés à sa volonté par Denys que cite Maxime (1085 A). Il est facile

d'identifier à la volonté divine toute-puissante et irrésistible par nature le <u>logos</u> de l'être de chaque homme; quand aux deux autres <u>logoi</u> que Sherwood appelle <u>logoi</u> prophétiques (cf. <u>The Earlier Ambigua</u>, p. 170, n. 61) et qui sont le but (σκοπός) visé par Dieu pour chacun (cf. <u>Amb.</u>, 1084A), parce qu'ils impliquent le libre jeu de l'initiative des hommes, il est plus difficile de les identifier sans plus avec la volonté divine. L'insistance sur cette identification serait facilement liée à l'apocatastase. Sherwood remarque que Maxime hésite à suivre Denys; il lui aurait fallu entrer dans la question de la prédestination (<u>op. cit.</u>, p. 177). Un successeur de Maxime, le Pseudo-Cyrille, n'hésitera pas à dire que tout arrive "κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἔννοιαν" (<u>De SS. Trin.II</u>, <u>PG</u> 77 1145C). Mais la tradition byzantine n'a pas insisté, comme la tradition occidentale influencée par Augustin, sur la prédétermination par Dieu des actions des hommes. Maxime ne s'aventure pas sur ce terrain difficile. Les développements de Jean Damascène consacrés à cette question commencent par: "Dieu connaît tout d'avance mais ne prédétermine pas tout". (<u>De Fide Orth</u>. II, 30, <u>PG</u> 94, 969-972). "La volonté libre est pour lui centrale et il lui sacrifie même l'universalité du προορισμός , parce qu'il ne voit pas la possibilité d'unir les deux" (H.H. Beck, <u>Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner</u>, p. 161). La remarque faite en passant dans la <u>Dispute</u> manifeste la même tendance.

100 333 D 3. Dans le Nouveau Testament, l'amour de Dieu pour les hommes est l'ἀγάπη (Cf. C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes I-III). Le mot 'φιλανθρωπία' n'y apparaît que trois fois (Act. 27, 3; 28, 2; Tit. 3,4). La notion de "philanthropie", très employée dans le monde gréco-romain (Cf. S. Tromp de Ruiter, "De vocis quae est φιλανθρωπία significatione atque usu". Mnemosyne 59 (1932) p. 271-306; C. Spicq, "La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale", dans Studia theologica, 1958, p. 169ss.) explique que, surtout à partir du troisième siècle, les auteurs chrétiens l'aient substituée à celle de l'"agapè". On la retrouve chez Clément, Origène, Athanase; W. Völker affirme que, pour Grégoire de Nysse, la "philanthropie" est la transcription dans le contexte culturel de son temps du terme biblique "agapè" (Cf. "Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa", Vigiliae Christianae 9 (1955) p. 121-122); J.M. Hornus fait de même pour le Pseudo-Denys ("Les recherches récentes sur le Ps.-D. L'Aréopagite", Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 35 (1955) p. 404-408). La "philanthropie" est l'une des vertus les plus importantes que doit posséder l'empereur; Justinien insiste sur le caractère philanthropique de sa législation (Pour toute cette question, cf. Demetrios J. Constantelos, Byzantine Philanthropy and Social Welfare, spéc. p. 29-61). Maxime a beaucoup parlé de l'ἀγάπη : il a écrit les Centuries sur la charité et une belle lettre sur la charité à Jean le Cubiculaire (PG 91, 392Dss.); mais cette vertu concerne d'ordinaire la relation

des hommes à Dieu ou des hommes entre eux; la relation descendante de Dieu aux hommes est exprimée surtout par 'φιλανθρωπία'. Mais la "philanthropie" n'est pas réservée à Dieu; c'est elle qui a poussé les Pères à nous donner leur enseignement tiré de l'Écriture (Cf. *Disp.*, 320D).

101 337 A 13. Axiome patristique employé contre les ariens pour affirmer que le Père et le Verbe ont la même οὐσία et la même volonté; ce qui est vrai de l'une est vrai de l'autre. Les Pères pouvaient, à partir de l'unité de l'une, tirer une conclusion sur l'unité de l'autre, et cela dans les deux sens.

102 337 B 10. Allusion à l'*Ecthèse* qui interdisait la mention d'une ou de deux opérations du Christ. Maxime fait de la suppression de la *mention* l'équivalent de la suppression de la *réalité* mentionnée.

103 337 C 3. La particule 'μέν', qui ne se trouve que dans P^{pc} I COM, en dépendance d'une correction de P, semble requise, et son absence dans l'archétype est due vraisemblablement à une faute.

104 337 C 8. Cf. *Ex.* 32, 30.

105 341 D 4. L'authenticité de la variante 'τραγελάφων', au pluriel, est confirmée par l'emploi du même mot au pluriel dans *Amb.*, *PG* 91, 105 B 4 et *Lettre aux Siciliens*, 117 B 2.

106 341 D 7. 'Κεφάλαια ' (capitula) se dit ordinairement de propositions rédigées sous forme d'anathèmes (Hefele-Leclercq, Histoire des conciles III, 1, p. 6), ce qui est le cas pour l'acte d'union d'Alexandrie.

106a 344 A 9. Idée empruntée à S. Basile, cf. Lettre 189, PG 32, 693A.

107 344 B 3. Cyrille d'Alexandrie, In Joann. IV, PG 73, 577 C-D.

108 344 B 10. Cf. le texte de Cyrille, PG 91, 284C-285A, qui se trouve en partie en PG 91, 124D-125A et est donné par Maxime comme d'une oeuvre adressée à Hermias. Citation non retrouvée dans les oeuvres éditées de Cyrille.

109 344 C 8. Les mss ont les uns 'αὐτό ', les autres 'αὐτῷ ' ; Combefis a omis le mot. On lit dans Mansi XI, 444 D une parole de Sévère: "τοῦτο γὰρ αὐτῷ βούλεται τὸ βλάσφημα".

110 345 C 3. Maxime parle des dix λόγοι dans lesquels, selon les philosophes, les êtres sont distribués; mais il n'en énumère que trois: la substance, la qualité et la quantité. Dans les Ambigua, il dit que les gens compétents (οἱ δεινοί) "enserrent" les êtres dans les catégories: οὐσία , ποσότης , ποιότης, σχέσις , ποίησις , πάθος , κίνησις, ἕξις , et d'autres (1181B). Selon Aristote, les catégories sont au nombre de dix: substance, quantité, qualité, relation, ποῦ , πότε , κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν , πάσχειν (Cat. 4, 1b25. Voir A. Côté, "Sur le nombre des catégories aristotéliciennes" , dans Laval théologique et philosophique, 20 (1964), p. 165-175).

Maxime ne nomme pas le ποῦ ni le πότε ni le κεῖσθαι . Quant à la κίνησις , Aristote n'en fait pas une catégorie ou prédicament, mais un post-prédicament, qui se retrouve dans quatre des catégories: substance, quantité, qualité et ποῦ (Cat. 14, 15 a13). Même si Maxime ne nomme pas le ποῦ et le πότε dans sa liste de 1181B, il en parle fréquemment comme affectant tout être fini (v.g. Amb. 1180B-1181A; sur les catégories chez Maxime, cf. W. Völker, Maximus Confessor als Meister, p. 32-34). Maxime connaît la tradition qui distingue dix catégories, mais ne paraît pas avoir une idée précise à ce sujet. Dans la Dispute, il ne s'intéresse qu'aux trois premières catégories, qui sont, en effet, à part des autres: elles désignent quelque chose d'intrinsèque aux êtres subsistants et non un mode d'être tiré d'une réalité extrinsèque comme c'est le cas pour les autres catégories. Maxime met les trois catégories en relation avec sa formule christologique habituelle, ἐξ ὧν , ἐν οἷς , ἅπερ , sans qu'on voit clairement si chaque expression est reliée à une catégorie ou si les trois se rapportent indistinctement à chaque catégorie. Une autre raison de ne retenir que ces trois catégories, c'est sans doute la difficulté de montrer la puissance créatrice du Christ par rapport aux autres catégories. La cécité est conçue comme un manque de substance dans les yeux, non comme un vice de fonctionnement; il faut une création de "matière oculaire" pour restituer la vue. Le commentateur du Pseudo-Denys (Jean de Scythopolis plutôt que Maxime, selon U. von Balthasar, Kosmische

Liturgie[2], p. 655) explique de même la guérison d'un aveugle: "ὀφθαλμοὺς διὰ χρίσεως δημιουργῶν", ce que Saffray a rendu par "a ouvert les yeux", n'ayant pas osé traduire par " a créé ", qui apparaît trop fort pour la manière moderne d'envisager ce miracle (Cf. "Un lien objectif entre le Ps.-D. et Proclus", Studia Patristica IX, III, p. 99). La multiplication des pains n'est qu'une augmentation de la quantité d'une substance déjà existante. C'est sans doute la considération de l'homogénéité du pain et de l'hétérogénéité de l'oeil qui fait donner deux explications différentes. Dans le cas du changement de l'eau en vin, il n'y a pas apparition d'une nouvelle substance ex nihilo, comme dans le cas du complément donné à l'oeil, ni un accroissement de quantité; il ne reste qu'à penser à un changement de qualité. Le Christ a donc manifesté de trois façons l'opération créatrice de la nature divine; quant à l'opération de la nature humaine, Maxime ne mentionne que l'opération vitale communiquée par l'âme au corps. Dans la conception néo-platonicienne, qui est celle de Maxime sur ce point, l'âme et le corps sont deux substances distinctes; l'âme ne fait que communiquer la vie à un corps qui existe déjà par lui-même; elle n'est pas l'entéléchie aristotélicienne, qui fait aussi exister purement et simplement. L'opération vitale est une notion générique qui n'inclut pas ici de phénomènes purement spirituels comme la pensée ou le vouloir; la raison en est que Maxime interprète saint Cyrille, qui n'a considéré que des opérations corporelles et pour qui l'âme du

Christ ne joue qu'un rôle effacé.

111 345 C 10. Lettre IV à Gaïus, PG 3, 1072 C. Le texte de Denys comporte, après 'Χριστοῦ', les mots 'ἐν ἡμῖν', qui ne se trouvent que dans les mss J et K de la Dispute.

111b 345 D 5. II Cor. 5, 17.

112 348 A 3. Deusdedit, au concile du Latran, dit que Cyrus a voulu expliquer la substitution de 'καινή' par 'μία' dans la citation de Denys incorporée dans l'acte d'union d'Alexandrie en prétendant que ce mot-ci a le même sens que celui-là (cf. Mansi X, 987).

113 348 C 7. Les oeuvres de Maxime contiennent un florilège patristique dans lequel se retrouvent ces propositions. Cf. PG 91, 281 D-285.

113b 348 C 9. Cf. la note 7. 288D4.

113c 348 C 15. Selon Suicerus, le verbe 'θεολογέω' a trois significations. (1) Parler de Dieu. (2) Attribuer la divinité, reconnaître comme Dieu. Le mot est employé en ce sens en relation avec la Trinité ou avec chacune des personnes; selon Athanase, le Fils est "θεολογούμενος ἐν Πατρί". Suicerus signale que les traducteurs ont plus d'une fois méconnu cette signification en la réduisant à la première: par exemple, "τὸ θεολογούμενον φῶς" rendu par "lux de qua hic theologus agit" au lieu de "lux cujus divinitatem (Joannes) hic astruit".

Macédonius refuse de reconnaître la divinité du Saint-Esprit: "οὐ μὴν θεολογῶ αὐτό ". Enfin, (3) faire dieu: "τὰ εἴδωλα θεολογεῖν " (cf. J.C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis*, Amsterdam 1682, t. 1, col. 1354-1356). Maxime emploie ici le mot au second des sens précédents. Sur le sens du mot 'θεολογία ', voir T.Spidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, p. 134-137 et les références données; cf. aussi note 21, 296 B 4 ci-dessus.

114 348 D 10. *Jn* 5, 17.

115 348 D 12. *Jn* 5, 19.

116 349 A 1. *Jn* 10, 38.

117 349 A 2. *Jn* 10, 25.

118 349 A 4. *Jn* 5, 21.

119 352 B 6. Léon, *Tome à Flavien*, *PL* 54, 768B.

120 352 B 9. Grégoire de Nysse, *De beat. orat.* 4, *PG* 44, 1236D.

121 352 B 10. Dans sa lettre à Étienne de Dor, Maxime cite un texte d'Ambroise et un autre de Chrysostome qui contiennent cette expression. Cf. *PG* 91, 168 A-B.

122 352 B 10. Cf. la citation de Cyrille de Jérusalem et celle de Chrysostome dans la lettre à Étienne de Dor, *PG* 91, 168 A-B.

123 352 B 11. Cf. Grégoire de Nysse, Adv. Apollin. 32, PG 45, 1193C, cité à Étienne de Dor, PG 91, 161C.

124 352 C 15. Il s'agit du concile tenu en 638, sous Sergius, dans le mois que celui-ci vécut encore après la proclamation de l'Ecthèse par Héraclius, pour approuver ce document impérial. Le décret concilaire déclare l'Ecthèse conforme à la doctrine apostolique et ordonne aux fidèles de la recevoir, en menaçant les rebelles, évêques ou clercs, de déposition, moines ou laïcs, d'interdiction de la communion. Après l'intronisation de Pyrrhus au début de 639, un autre concile confirme de nouveau l'Ecthèse (Cf. Mansi X, 674D, 677E-680A, 999-1003).

125 353 A 7: Le pape était alors Théodore. "La cérémonie de l'abjuration eut lieu dans la basilique Saint Pierre, en présence du clergé et du peuple. Le pape reçut Pyrrhus dans la communion de l'Église et, le considérant comme patriarche légitime, lui fit dresser un trône en face de l'autel majeur. Pyrrhus continua à vivre à Rome au frais du trésor pontifical" (L. Bréhier, Hist. de l'Église (Fliche-Martin), t. 5, p. 164). Un an ou deux plus tard, Pyrrhus changea d'avis, s'enfuit près de l'exarque de Ravenne et écrivit au pape qu'il retournait à la doctrine monothélite de l'empereur et de l'Ecthèse. Théodore l'excommunia; devant la tombe de saint Pierre, il trempa sa plume dans le calice eucharistique et signa l'acte d'excommunication (Cf. Ibid., p. 166; cf. aussi Mansi X, 699-702).

Après le concile du Latran (649), l'arrestation et la condamnation du pape Martin, le patriarche Paul mourut en 654 et Pyrrhus fut réinstallé sur le trône patriarcal qu'il occupa cinq mois jusqu'à sa mort le 17 mai 655 (cf. ibid., p. 172). Maxime mourut le 13 août 662 dans le lointain Lazique, oublié par Byzance et par Rome qui, sous le pape Vitalien, en était venues à une réconciliation (Cf. ibid., p. 176-177). Après un regain de vigueur du monothélisme, sous le patriarche Théodore en 677, le nouvel empereur, Constantin IV, résolut de terminer toutes ces discussions par un concile oecuménique, qui eu lieu du 7 novembre 680 au 16 septembre 681, et qui, sans toutefois le nommer, donna une sanction définitive à la doctrine soutenue par Maxime.